

قرآن و سنت سے رہنمائی کے ہوئے

اختلافی مسائل اور دلائل

طلبہ صحیح سنیہ اور طلبہ شکوہ کے لئے فقہی اختلافات
اور دلائل کا جامع اور مختصر ترین مجموعہ



پسند فرمودہ

شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی
حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ

جمع و ترتیب

جلد اول

رحمت اللہ بن عبد الحمید
فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قرآن و سنت سے مستنبط کئے ہوئے

اختلافی مسائل اور دلائل

طلبہ صحابہ ستہ اور طلبہ مشکوٰۃ کے لئے فقہی اختلافات
اور دلائل کا جامع اور مختصر ترین مجموعہ

ہسند فرمودہ

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ

جمع و ترتیب

رحمت اللہ بن عبد الحمید

فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ اسلامیہ

سرگودھا کراچی
001-2662283, 0335-7626444

مکتبہ اسلامیہ

ہشتیہ محلہ کراچی
043-37344810, 0332-4703383

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب: اختتامی مسائل اور دلائل
 مؤلف: رحمت اللہ بن عبد الحمید
 موبائل: ۰۳۱۴۷۱۲۳۱۵۵
 کمپوزنگ: رحمت اللہ بن عبد الحمید
 طبع اول: ۱۴۳۹ھ
 طبع جدید: ۱۴۴۱ھ
 ناشر: مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوسٹ
 فون: ۰۸۱-۲۶۶۲۲۲۲ / ۰۸۱-۲۶۶۲۲۲۳

مکتبہ رشیدیہ

ہیڈ آفس:

سرکیمہ، کوسٹ ۰۸۱-۲۶۶۲۲۲۲، ۰۸۱-۲۶۶۲۲۲۳

برانچ:

شیش محلہ، کوسٹ

۰۸۱-۲۶۶۲۲۲۲، ۰۸۱-۲۶۶۲۲۲۳

برانچ:

شمیل محلہ، کوسٹ

۰۸۱-۲۶۶۲۲۲۲، ۰۸۱-۲۶۶۲۲۲۳

بسم اللہ الرحمن الرحیم

انتساب

والدمحترم جناب عبدالحمید صاحب کے نام

جنہوں نے احقر کو مادہ پرستی کے اس دور میں علوم نبوت کے درس گاہوں سے وابستہ کیا، اور
بندہ ناچیز کو اخلاص اور لٹریٹ کے ساتھ دین مشین کی خدمت کے لئے وقف کر دیا، اور حقیقت میں یہ
ان ہی کے اخلاص کا ثمرہ ہے کہ بندہ عاجز آج کتب حدیث کی ورق گردانی کر رہا ہے۔
دل سے دعا نکلتی ہے کہ اے اللہ! والدین کی دنیا اور آخرت بہت اچھی کر دے، اور بندہ ناچیز کو ان
کے لئے صدقہ جاریہ بنا دے۔ آمین

”ویرحمہ اللہ عبدالخال آمینا“

بسم الله الرحمن الرحيم

مکرم بندہ رسالہ علیکم ورحمۃ اللہ تعالیٰ وبرکاتہ

آپ کے کامیابی کی وجہ سے مسودہ مرہول ہوا۔ الحمد للہ آپ کی دلیل
فقہی اختلافات و دلائل کا خلاصہ اختصار کے ساتھ اس طرح
جمع کر دیا ہے کہ طلبہ و محققین اسے یاد رکھنا آسان ہے۔ دل کے
دعاؤں کو اللہ تبارک و تعالیٰ آپ کے اس کام کو نافع اور
مقبول بنائیں اور آپ کی دعاؤں کو خیر و برکت ثابت ہو۔ آمین۔

والسلام
محمد امجد الحق

خلاصۃ الفہارس

مقدمة علم الحديث..... ۲۹ تا ۳۶

كتاب الإيمان..... ۳۷ تا ۸۱

كتاب العلم..... ۸۲ تا ۸۴

كتاب الطهارة..... ۸۵ تا ۱۹۹

كتاب الصلوة..... ۲۰۰ تا ۴۰۰

كتاب الزکوۃ..... ۴۰۱ تا ۴۴۷

كتاب الصوم..... ۴۴۸ تا ۴۷۶

فہرست مضامین

پیش لفظ ۲۷

مقدمہ علم الحدیث

پہلی بحث ۲۹

۱۔ مطلق علم حدیث کی تعریف ۲۹

۲۔ علم روایۃ الحدیث کی تعریف ۲۹

۳۔ علم دروایۃ الحدیث کی تعریف ۳۰

۴۔ علم اصول حدیث کی تعریف ۳۰

دوسری بحث: وجہ تسمیہ ۳۰

تیسری بحث: علم حدیث کا موضوع ۳۰

چوتھی بحث: علم حدیث کی فرض و حکایت ۳۱

پانچویں بحث: اجناس علوم ۳۱

چھٹی بحث: مرتبہ علم حدیث ۳۱

ساتویں بحث: بیان کتب حدیث ۳۲

آٹھویں بحث: علم حدیث کا شرعی حکم ۳۳

نائدہ در بیان مصطلحات ۳۳

خبر واحد کی تقسیم باعتبار معنی ۳۳

خبر واحد کی تقسیم باعتبار عدد و رواۃ ۳۳

خبر واحد کی تقسیم باعتبار صفات و رواۃ ۳۳

- ۳۵ خبر واحد کی تقسیم باعتبار سقوط وعدم سقوط راوی
- ۳۶ خبر واحد کی تقسیم باعتبار صحیح اداء

کتابُ الْإِيمَانِ

- ۳۷ ایمان کے لغوی معنی
- ۳۷ اسلام کے لغوی معنی
- ۳۷ لغوی معنی کے اعتبار سے ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت
- ۳۸ ایمان کے اصطلاحی معنی
- ۳۸ اسلام کے اصطلاحی معنی
- ۳۸ اصطلاحی معنی کے اعتبار سے ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت
- ۳۹ ایمان میں اقرار باللسان کی حیثیت
- ۴۰ ایمان کی حقیقت میں مذاہب کی تفصیل
- ۴۲ اہل حق کا آپس میں اختلاف کیوں ہوا؟
- ۴۵ ایمان میں زیادتی اور کمی کا مسئلہ
- ۴۶ ایمان میں استثناء کا حکم
- ۴۷ ایمان تقلیدی کا حکم
- ۴۸ وضو میں نیت کا مسئلہ
- ۴۹ مسئلہ رکعتِ باری تعالیٰ
- ۵۱ مسئلہ عظیم غیب
- ۵۲ شفاعت اور اس کی اقسام
- ۵۳ تارکِ صلوٰۃ کا حکم
- ۵۵ شروعِ نوافل کا حکم
- ۵۸ حدود کفارات میں یا زواج؟

بابُ الکُفَرِ وِعلاماتِ النفاق

- ۶۰ گناہوں میں صغیرہ و کبیرہ کی تقسیم
- ۶۱ گناہ صغیرہ و کبیرہ کی تعریف میں اختلاف
- ۶۱ عصمتِ انبیاء علیہم السلام کا مسئلہ
- ۶۲ صفائے سعادتی کے لئے کبائر سے اجتناب شرط ہے یا نہیں؟
- ۶۳ اسلام لانے کے بعد زمانہ کفر کے گناہوں پر مواخذہ ہوگا یا نہیں؟
- ۶۵ نفاق کی تعریف اور تقسیم
- ۶۶ کفر کے معنی اور اقسام
- ۶۶ کافر کے اقسام

بابُ الوُصُوۃِ

- ۶۷ دوسرے کی تعریف اور حکم
- ۶۷ دوسرے کے مراتب مع بیان حکم
- ۶۸ عزمِ سیدہ میں مواخذہ ہے یا نہیں؟

بابُ القُدْرِ

- ۶۹ قدر و قضاء کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۶۹ تقدیر کے متعلق اہل سنت و الجماعت کا عقیدہ
- ۶۹ عقیدہ تقدیر اور مسئلہ افعالِ عباد
- ۷۱ علل اور کسب کے درمیان فرق
- ۷۱ تقدیر کی قسمیں
- ۷۲ سجدہ تعظیم شرک ہے یا نہیں؟
- ۷۳ فطرت سے کیا مراد ہے؟
- ۷۴ مشرکین کے اولاد کہاں ہوں گے؟

۷۵ آؤل الخلوقات کیا ہے؟

باب إثبات عذاب القبر

۷۶ إثبات عذاب قبر

۷۷ کیفیت عذاب قبر

۷۸ مسئلہ سماع موتی

۷۹ سماع یا عدم سماع کسی ایک طرف قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا

۸۰ قبروں پر شاخیں گاڑنے کا حکم

کتاب العلم

۸۲ روایت بالمعنی کا حکم

۸۲ سنّ محمل حدیث میں علماء کا اختلاف

۸۳ محمل حدیث کے لئے کتنی ضروری ہے؟

۸۳ کیا تائید شریعت کے لئے وضع حدیث جائز ہے؟

کتاب الطہارۃ

۸۵ طہارت کے لغوی و اصطلاحی معنی

۸۵ لفظ "قبول" کے حقیقی معنی کیا ہیں؟

۸۶ نماز جنازہ کے لئے طہارت کا حکم

۸۶ سجدہ تلاوت کے لئے طہارت کا حکم

۸۷ ناقد الظہورین کا مسئلہ

۸۸ حدیث فی الصلوٰۃ کا حکم

باب آداب الخلاء

۸۹ بیت الخلاء میں داخل ہونے کی دعا کس وقت پڑھنی چاہئے؟

- ۹۱ استقبال و استسقاء کا حکم
- ۹۲ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا حکم
- ۹۳ دائیں ہاتھ سے استسقاء کرنے کا حکم
- ۹۵ استسقاء میں تھلیب اجمار کا حکم
- ۹۷ نجس چیز سے استسقاء کرنے کا حکم
- ۹۸ پانی سے استسقاء کرنے کا حکم
- ۹۹ غسل خانہ میں پیشاب کرنے کا حکم
- ۹۹ "حدیث الاستسقاء من النوم" سے متعلق مباحث ثلاثہ
- ۱۰۰ بحث اول
- ۱۰۰ بحث ثانی
- ۱۰۱ بحث ثالث
- ۱۰۱ مرفوعہ الاغفین کے وقت نماز پڑھنے کا حکم
- باب کیفیۃ الوضوء
- ۱۰۲ مسواک کی شرعی حیثیت
- ۱۰۳ مسواک سبب صلوٰۃ ہے یا سبب وضو؟
- ۱۰۴ انتخاب مسواک کے مواقع
- ۱۰۴ وضو میں تیسہ کی کیا حیثیت ہے؟
- ۱۰۵ مضغہ و استسقاء کی شرعی حیثیت
- ۱۰۷ مضغہ و استسقاء کی کیفیت
- ۱۰۸ غسل لمبہ و تخلیل لمبہ کا حکم
- ۱۰۹ کیفیت مسح راس
- ۱۱۱ مسح راس میں نیکٹ کا حکم
- ۱۱۳ مسح راس کے لئے تجدید ماہ کا مسئلہ

- ۱۱۳ مقدارِ مسحِ راس میں اختلاف فقہاء
- ۱۱۴ وضو میں اذنین کا وظیفہ مسح ہے یا غسل؟
- ۱۱۵ مسحِ اذنین کے لئے تجدیدِ ماء کا مسئلہ
- ۱۱۶ تحلیلِ اَصَالِی کا مسئلہ
- ۱۱۷ وضو میں رجلین کا وظیفہ غسل ہے یا مسح؟
- ۱۱۹ سوالات فی الوضوء کا مسئلہ
- ۱۲۰ ترتیب فی الوضوء کا مسئلہ
- ۱۲۱ وضو کے بعد تویہ کے استعمال کرنے کا حکم
- ۱۲۲ مہ اور صاع کی مقدار میں اختلاف
- ۱۲۳ "وضو لکل صلوٰۃ" کا حکم
- ۱۲۴ عورت کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرنے کا حکم
- باب احکام المیاء**
- ۱۲۵ پانی کی طہارت و نجاست کا مسئلہ
- ۱۳۰ بول صبی کا حکم اور اس کا طریقہ تطہیر
- ۱۳۱ زمین کی تطہیر کا طریقہ
- ۱۳۲ بولِ مائتہ کل لحمہ کا حکم
- ۱۳۳ وضوہ یا نہید کا مسئلہ
- ۱۳۵ ماء مستعمل کا مسئلہ
- ۱۳۶ سڑکلب کا مسئلہ
- ۱۳۷ سڑرترہ کا مسئلہ
- ۱۳۹ سڑرمار کا مسئلہ
- ۱۴۰ سڑرمہاج کا مسئلہ

باب نوافض الوضوء

- ۱۴۱ "شک فی الحدث" کا حکم
- ۱۴۳ "وضو من ریح القبل" کا حکم
- ۱۴۳ "وضو من النوم" کا حکم
- ۱۴۶ "وضو بمقامتہ النار" کا حکم
- ۱۴۷ "وضو من لحوم الإبل" کا حکم
- ۱۴۸ "وضو من من المذکر" کا حکم
- ۱۵۰ "وضو من من المرأة" کا حکم
- ۱۵۲ "وضو من القبی والرغاف" کا حکم

باب المنسح علی الحفین

- ۱۵۵ مسح علی الخنک کی مدت
- ۱۵۶ مسح علی الخف پر ہو گا یا غسل الخف پر؟
- ۱۵۷ مسح علی الجورین کا مسئلہ
- ۱۵۸ مسح علی النساء کا مسئلہ

باب الغسل

- ۱۶۰ غسل میں ذلک کی شری حیثیت
- ۱۶۰ غسل فرض میں عورتوں کیلئے چٹا کھولنے کا حکم
- ۱۶۲ غسل فرض میں مرد کیلئے چٹا کھولنے کا حکم
- ۱۶۲ غسل سے پہلے اور بعد وضو کرنے کا حکم
- ۱۶۳ اتقائے خنائین سے وجوب غسل کا مسئلہ
- ۱۶۳ مسئلہ احتلام کی تفصیل
- ۱۶۵ غدی سے ثوبیہ نخس کی تعمیر کا طریقہ

۱۶۶	خروجِ مذی کی صورت میں اٹھین کے دھونے کا حکم
۱۶۷	منی کی طہارت و نجاست کا مسئلہ
۱۷۰	جنبی کے لئے وضو قبل النوم کا حکم
۱۷۲	وضو قبل النوم میں وضو سے کونسا وضو مراد ہے؟
۱۷۲	مرد الی الجمارع کے وقت وضو کرنے کا حکم
۱۷۳	جنبی شخص کے لئے تیمم کرنے کا حکم
۱۷۴	اسلام لانے کے بعد غسل کرنے کا حکم

باب الحیض والاستیحااض

۱۷۵	حیض کے لغوی و اصطلاحی معنی
۱۷۵	اقل مدت حیض
۱۷۶	اکثر مدت حیض
۱۷۶	اقل مدت طہر
۱۷۶	اکثر مدت طہر
۱۷۶	مدت حیض و طہر میں فقہاء کے دلائل
۱۷۷	الوانِ دم حیض
۱۷۸	مستحاضہ کی اقسام
۱۷۸	متحیرہ کی قسمیں
۱۷۹	مبتدئہ کا حکم
۱۷۹	مستادہ کا حکم
۱۷۹	نیزہ کا حکم
۱۸۰	متحیرہ کے احکام
۱۸۱	متحیرہ بالعدد کا حکم
۱۸۱	متحیرہ بالزمان کا حکم

- ۱۸۲ متحیر و بالہود و الزمان کا حکم
- ۱۸۲ مستحاضہ کا حکم اور اختلاف فقہاء
- ۱۸۳ وضو لکل صلوٰۃ کی تشریح میں اختلاف
- ۱۸۳ خروج وقت ناقض و ضروبے یا دخول وقت؟
- ۱۸۵ حائضہ اور جنبی کے لئے ملک اور مرد و بی المسجد کا حکم
- ۱۸۷ حائضہ اور جنبی کے لئے تلاوت قرآن کا حکم
- ۱۸۸ حائضہ اور جنبی کے لئے تلاوت کی کتنی مقدار ناجائز ہے؟
- ۱۸۸ تلاوت اگر قصد تبرک و رعایا ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟
- ۱۸۹ قرآن کریم پھونکے لئے طہارت شرط ہے یا نہیں؟
- ۱۹۰ حائضہ کے ساتھ مباشرت کرنے کا حکم
- ۱۹۱ حائضہ میں دلی کرنے سے کفارے کا حکم
- ۱۹۲ دم مسلوٰۃ میں قدر معلوم نہ کتا ہے؟
- ۱۹۲ مقدار قلیل میں اختلاف
- ۱۹۳ اکثر مدت نفاس میں اختلاف فقہاء

باب النیم

- ۱۹۴ نیم کا طریقہ
- ۱۹۴ نیم میں کتنی ضربیں ہوں گی؟
- ۱۹۵ نیم میں سجہ یدین کہاں تک کیا جائے گا؟
- ۱۹۷ نیم طہارت مطلقہ ہے یا طہارت ضروریہ؟
- ۱۹۸ نیم کس چیز سے جائز ہے؟
- ۱۹۹ قدرت ملی ماء ناقض نیم ہے یا نہیں؟

کتاب الصلوة

۲۰۰	صلوة کے لغوی معنی
۲۰۰	صلوة کے اصطلاحی معنی
۲۰۱	نماز کی فرضیت کس سال ہوئی؟
۲۰۱	ایک الاسراء سے پہلے کوئی نماز فرض تھی یا نہیں؟
باب المواقیت	
۲۰۲	انتهاء وقت ظہر میں اختلاف
۲۰۳	انتهاء وقت عصر میں اختلاف
۲۰۵	انتهاء وقت مغرب میں اختلاف
۲۰۵	شق کی تعیین میں اختلاف
۲۰۶	انتهاء وقت عشاء میں اختلاف
۲۰۷	نماز فجر کا وقت مستحب
۲۰۹	نماز ظہر کا وقت مستحب
۲۰۹	نماز عصر کا وقت مستحب
۲۱۱	جب امام نماز میں تاخیر کر دے تو تنہا نماز پڑھنے کا حکم
۲۱۲	اوقات مکروہہ میں قضاء نماز پڑھنے کا حکم
۲۱۳	قضاء نماز میں ترتیب کی شرعی حیثیت
۲۱۵	ترتیب کس چیز سے ساقط ہو جاتی ہے؟
۲۱۵	صلوة وسطیٰ کی تعیین میں اقوال فقہاء
۲۱۶	اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کا حکم
۲۱۷	حرم مکہ میں تو اہل بعد الفجر و بعد العصر کا حکم
۲۱۸	جمعہ کے روز نصف النہار میں نماز پڑھنے کا حکم

- ۲۱۹ رکعتیں بعد العصر کا حکم۔
- ۲۲۰ رکعتیں قبل المغرب کا حکم۔
- ۲۲۲ نماز کے دوران طلوع شمس اور غروب شمس کا حکم۔
- ۲۲۳ جمع میں الصلوٰتین کب مشروع ہے؟
- ۲۲۴ عذر کی تفصیل میں ائمہ ثلاثہ کا اختلاف۔

باب الاذان

- ۲۲۶ اذان کے لغوی و اصطلاحی معنی۔
- ۲۲۷ اذان کی شرعی حیثیت۔
- ۲۲۷ ترجیح فی الاذان کا مسئلہ۔
- ۲۲۹ افرادنی، اقامتہ کا مسئلہ۔
- ۲۳۱ محویب کے معنی اور حکم۔
- ۲۳۲ مؤذن کے علاوہ دوسرے شخص کیلئے اقامت کہنے کا حکم۔
- ۲۳۳ اقامت کے وقت مقتدی کب کھڑے ہوں؟
- ۲۳۴ ”حقی عسی الفلاح“ پر کھڑے ہونے کی علت کیا ہے؟
- ۲۳۴ اذان بغیر موضوع کا حکم۔
- ۲۳۵ طلوع فجر سے پہلے اذان فجر دینے کا حکم۔
- ۲۳۶ سفر میں اذان کا حکم۔
- ۲۳۷ اجابت اذان کا حکم۔
- ۲۳۸ جمیعین کے جواب میں کیا کہنا چاہئے؟
- ۲۳۸ اجرت علی الطاعات کا مسئلہ۔

باب الجماعة

- ۲۴۰ شہور و جماعت کا حکم۔
- ۲۴۱ انظر و افترض نماز پڑھنے کے بعد جماعت میں شرکت کرنے کا حکم۔

- ۲۳۲ جماعتِ ثانیہ کا حکم
- ۲۳۳ نوافل کی جماعت کا حکم
- ۲۳۵ عورتوں کے لئے جماعت سے نماز پڑھنے کا حکم

باب احکام الصف

- ۲۳۵ صف بین السواری کا حکم
- ۲۳۶ صلوٰۃ خلف الصف وعدہ کا حکم
- ۲۳۷ دو آدمیوں کی جماعت میں کھڑے ہونے کی ترتیب
- ۲۳۸ تین آدمیوں کی جماعت میں کھڑے ہونے کی ترتیب

باب الإمامة

- ۲۳۹ اُحق بالامامت کون ہے؟
- ۲۴۰ نابالغ کی امامت کا حکم
- ۲۴۱ فاسق کی امامت کا حکم
- ۲۴۲ امامت من المصطفیٰ کا حکم
- ۲۴۳ اہل کی امامت افضل ہے یا بصیر کی؟
- ۲۴۴ مہمان کا میربان کے ہاں امامت کرنے کا حکم
- ۲۴۵ تطویل الركوع للنجائی کا حکم
- ۲۴۶ امام کی متابعت مقارنہ افضل ہے یا معاقبہ؟
- ۲۴۷ اختلاف مکان مانع اقتداء ہے یا نہیں؟
- ۲۴۸ حیولت مانع اقتداء ہے یا نہیں؟
- ۲۴۸ نماز میں امام اور مقتدی کے مکان جدا ہونے کا حکم
- ۲۴۹ اقتداء القائم خلف الجالس کا حکم
- ۲۵۰ متغفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء کا حکم
- ۲۵۲ مسبوق امام کے ساتھ اول صلوٰۃ کو پاتا ہے یا آخر صلوٰۃ کو؟

۲۶۳ امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو ملزم ہے یا نہیں؟

باب صفة الصلوة

۲۶۵ تکبیر تحریر میں ہاتھ اٹھانے کی حد کیا ہے؟

۲۶۶ تکبیر تحریر کے الفاظ میں اختلاف فقہاء

۲۶۷ صیغہ تکبیر کی تعیین میں اختلاف

۲۶۸ صیغہ سلام میں اختلاف فقہاء

۲۶۹ کیا تکبیر تحریر اور قراءت کے درمیان کوئی ذکر مسنون ہے؟

۲۷۰ تکبیر اور سورہ فاتحہ کے درمیان کوئی ذکر افضل ہے؟

۲۷۱ نماز میں تسمیہ کا جہر مسنون ہے یا اختار؟

۲۷۲ "بسم اللہ" جزو قرآن ہے یا نہیں؟

۲۷۳ نماز میں سورہ فاتحہ فرض ہے یا واجب؟

۲۷۴ قراءت کئی رکعتوں میں فرض ہے؟

۲۷۵ قراءت طلب الامام کا مسئلہ

۲۷۶ قراءت کے دوران دعا کا حکم

۲۷۷ آمین کہنا کس کا وظیفہ ہے؟

۲۷۸ آمین بالجہر کا مسئلہ

۲۷۹ نماز میں سکتہ کی بحث

۲۸۰ حالت قیوم میں وضع یدین مسنون ہے یا ارسال؟

۲۸۱ نماز میں ہاتھوں کو کہاں باندھنے چاہئیں؟

۲۸۲ رفع الیدین کا مسئلہ

۲۸۳ نماز میں تعدیل ارکان کا مسئلہ

۲۸۴ تسبیح و تحمید کس کا وظیفہ ہے؟

۲۸۵ سجدہ میں جانے کا مسنون طریقہ

- ۲۸۹ مسجد میں کتنے اعضاء کا رکعتا فرض ہے؟
- ۲۹۰ اثناء بین السجدتین کا حکم
- ۲۹۲ دعاء بین السجدتین کا حکم
- ۲۹۲ جلسہ استراحت فی الصلوٰۃ کا حکم
- ۲۹۳ تشہد کے الفاظ میں اختلاف
- ۲۹۳ تشہد میں بیٹھنے کا افضل طریقہ
- ۲۹۵ اشارہ بالسبابہ کا حکم
- ۲۹۷ قعدہ اخیرہ میں درود شریف پڑھنے کا حکم
- ۲۹۷ اسم گرامی سننے کے وقت درود شریف پڑھنے کا حکم
- ۲۹۸ دعاء بعد التشہد اور اختلاف فقہاء
- ۲۹۹ تعداد اسلام میں فقہاء کا اختلاف

بَابُ الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ

- ۳۰۰ تحیۃ المسجد کا حکم
- ۳۰۰ مسجد میں بیٹھنے سے تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے یا نہیں؟
- ۳۰۱ مسجد میں سونے کا حکم
- ۳۰۲ تین مساجد کی فضیلت
- ۳۰۲ زیارت قبور کے لئے سفر کی شرعی حیثیت
- ۳۰۳ مساجد میں مشرکین کے داخل ہونے کا مسئلہ
- ۳۰۵ اخراج رتخانی المسجد کا حکم
- ۳۰۵ مسجد کو حرمین کرنے کا حکم
- ۳۰۶ اونٹوں کے بالے میں نماز پڑھنے کا حکم
- ۳۰۷ بیت اللہ کی محبت پر نماز پڑھنے کا حکم
- ۳۰۸ عام مسجدوں کی محبت پر نماز پڑھنے کا حکم

- ۳۰۸ کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کا حکم
 ۳۰۹ کعبہ میں فرائض پڑھنے کا حکم
 ۳۰۹ سواری پر نماز پڑھنے کا حکم

باب السترة

- ۳۱۱ سترہ بالخط کا اعتبار ہے یا نہیں؟
 ۳۱۱ "صلوة إلى المذابة" کا حکم
 ۳۱۲ "صلوة إلى النائم" کا حکم
 ۳۱۲ "صلوة إلى المتحدث" کا حکم
 ۳۱۳ عورت، گدھے اور کتے کا نمازی کے سامنے سے گزرنے کا حکم
 ۳۱۳ مکہ میں سترہ قائم کرنے کی حاجت ہے یا نہیں؟

باب القبلة

- ۳۱۵ محو قبلہ کتنی مرتبہ ہوئی؟
 ۳۱۶ اگر کسی پر قبلہ مشتبہ ہو گیا تو اس کے لئے کیا حکم ہے؟

باب السترو ما يتعلق به

- ۳۱۷ ثوب واحد میں نماز پڑھنے کا حکم
 ۳۱۸ "سدل فی الصلوة" کا حکم
 ۳۱۹ "اغلق فی الصلوة" کا حکم
 ۳۲۰ صلوة فی الحال کا حکم
 ۳۲۱ ثوب متصل پر سجدہ کرنے کا حکم
 ۳۲۱ عورت کے ظہر قدم میں کاستر واجب ہے یا نہیں؟

باب ما لا يجوز من العمل في الصلوة وما يباح منه

- ۳۲۲ نماز میں اشارہ سے سلام کا جواب دینے کا حکم

۲۲۲ اختصار فی الصلوٰۃ کا حکم

۲۲۳ نماز میں اجابت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم

باب السہو فی الصلوٰۃ

۲۲۵ سجدہ سہو قبل السلام اولیٰ ہے یا بعد السلام؟

۲۲۶ زائد رکعت ملا لینے کا حکم

۲۲۷ سجدہ سہو کے بعد تشہد پڑھا جائیگا یا نہیں؟

۲۲۸ تعداد رکعات میں شک ہو تو کیا کرنا چاہئے؟

۲۲۹ کلام فی الصلوٰۃ کی شرعی حیثیت

باب ما یتعلق بالسّنن والنوافل

۲۳۱ فجر کی سنتوں کے بعد کلام کرنے کا حکم

۲۳۲ فجر کی سنتوں کے وقت دوسرے نفل پڑھنے کا حکم

۲۳۳ فجر کی سنتوں کے بعد لیٹنے کا حکم

۲۳۴ جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنے کا حکم

۲۳۵ طلوع شمس سے پہلے فجر کی سنتوں کی قضا پڑھنے کا حکم

۲۳۷ عصر کی سنن قبلہ کتنی ہیں؟

۲۳۸ صلوٰۃ النعلیٰ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

۲۳۹ نماز میں قنوت قیام افضل ہے یا تکبیر رکعات؟

۲۴۰ رکعات تراویح کتنی ہیں؟

۲۴۱ رات کی نفلوں کو دو رکہ کے پڑھنا افضل ہے یا چار چار؟

۲۴۲ مسئلہ صفات و تشابہات باری تعالیٰ

باب الوتر

۲۴۳ وتر واجب ہے یا مستحب؟

- ۳۳۶ وتر کی تعداد رکعات میں اختلاف فقہاء
- ۳۳۷ وتر کی تین رکعات ایک سلام کے ساتھ ہیں یا دو سلاموں کے ساتھ؟
- ۳۳۸ قنوت فی الوتر کے بارے میں اختلافی مسائل
- ۳۳۹ مسئلہ اولیٰ
- ۳۴۰ مسئلہ ثانیہ
- ۳۴۱ مسئلہ ثالثہ
- ۳۴۲ قنوت فی صلوٰۃ النجر کا حکم
- ۳۴۳ قنوت نماز کس نماز میں مستنون ہے؟
- ۳۴۴ نقص وتر کا مسئلہ
- ۳۴۵ سواری پر نماز وتر پڑھنے کا حکم

باب الجمعة

- ۳۴۶ جمعہ کے دن سب احباب کی تعمین
- ۳۴۷ غسل جمعہ کا حکم
- ۳۴۸ غسل جمعہ صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہے یا یوم جمعہ کے لئے؟
- ۳۴۹ کتنی دور سے نماز جمعہ کے لئے آنا واجب ہے؟
- ۳۵۰ جمعہ فی القرنی کا مسئلہ
- ۳۵۱ نماز جمعہ کے وقت میں اختلاف فقہاء
- ۳۵۲ جمعہ کے دونوں خطبے واجب ہیں یا ایک؟
- ۳۵۳ دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنے کی شرعی حیثیت
- ۳۵۴ دوران خطبہ تحمید المسجد پڑھنے کا حکم
- ۳۵۵ دوران خطبہ کلام کا حکم
- ۳۵۶ خطبہ کے وقت سلام اور چھینک کا جواب دینے کا حکم
- ۳۵۷ خطبہ سے پہلے اور خطبہ کے بعد کلام کا حکم

- ۳۶۷ جمعہ کی سنن قبلہ اور بعد یہ کتنی ہیں؟
- ۳۶۹ جمعہ کی سنن بعد یہ کس ترتیب سے پڑھی جائیں گی؟
- ۳۷۰ ایک رکعت بھی نہ پڑھنے کی صورت میں جمعہ ادا ہو جائے گا یا نہیں؟
- ۳۷۱ جمعہ کے دن سفر کرنے کا حکم

باب العیدین

- ۳۷۲ صلوٰۃ العیدین کا حکم
- ۳۷۳ عید و جمعہ کا ایک دن میں جمع ہونے کی صورت میں جمعہ پڑھنے کا حکم
- ۳۷۴ عیدین کی تکبیر استؤذانہ کتنی ہیں؟
- ۳۷۵ نماز عید سے پہلے اور بعد لیل پڑھنے کا حکم
- ۳۷۶ عید کی نماز میں عورتوں کی شرکت کا مسئلہ

باب القصر فی السفر

- ۳۷۷ قصر عزیمت ہے یا رخصت؟
- ۳۷۹ مسافت قصر کی تحقیق
- ۳۷۹ مدت اقامت کتنی ہے؟
- ۳۸۱ سفر میں سنن مؤکدہ پڑھنے کا حکم

باب صلوٰۃ الاستسقاء

- ۳۸۲ صلوٰۃ استسقاء کی شروعات
- ۳۸۳ صلوٰۃ استسقاء کا طریقہ
- ۳۸۳ صلوٰۃ استسقاء میں تحمل رداء کا حکم
- ۳۸۳ مسئلہ توسل کی تفصیل

باب صلوٰۃ الکسوف

- ۳۸۷ صلوٰۃ کسوف کی شرعی حیثیت

۳۸۷ صلوٰۃ کسوف کا طریقہ

۳۸۹ صلوٰۃ کسوف میں قراوت سر اہو کی یا جہر؟

۳۹۰ صلوٰۃ خسوف میں جماعت شروع ہے یا نہیں؟

باب صلوٰۃ الخوف

۳۹۱ صلوٰۃ الخوف کا حکم

۳۹۲ صلوٰۃ الخوف کی ادائیگی کے طریقے

۳۹۳ کونسا طریقہ افضل ہے؟

۳۹۳ طالب اور مطلوب کی نماز کا حکم

باب سجود التلاوة والشکر

۳۹۵ سجدۂ تلاوت کا حکم

۳۹۶ قرآن کریم میں سجدہ ہائے تلاوت کتنے ہیں؟

۳۹۶ سورہ "ص" کا سجدہ

۳۹۷ سورہ نوح کا سجدہ

۳۹۷ منقول کی سورتوں میں سجدہ ہے یا نہیں؟

۳۹۸ اوقات مکروہہ میں سجدۂ تلاوت کرنے کا حکم

۳۹۹ سجدہ شکر کا حکم

۳۹۹ امام ابو حنیفہؒ کے قول میں علماء کے آراء

کتاب الزکوٰۃ

۴۰۱ زکوٰۃ کے لغوی و اصطلاحی معنی

۴۰۱ زکوٰۃ کب فرض ہوئی؟

۴۰۲ اونٹوں کی زکوٰۃ میں اختلاف مذاہب

۴۰۵ خلیفۃ الشیوخ اور خلیفۃ الجوار کا مسئلہ

۴۰۷	"وما كان من خلوطين فلانهما يتراجعا بالسوية" کی تشریح
۴۰۸	گائے کی زکوٰۃ میں اختلاف فقہاء
۴۰۹	قص جالوروں کی زکوٰۃ میں اختلاف فقہاء
۴۱۰	زرعی پیداوار کے نصاب میں اختلاف فقہاء
۴۱۱	گھوڑوں کی زکوٰۃ کا مسئلہ
۴۱۳	شہد میں وجوب عشر کا مسئلہ
۴۱۴	مال مستفاد پر زکوٰۃ کا مسئلہ
۴۱۶	زیورات کی زکوٰۃ کا مسئلہ
۴۱۷	کیا عورت اپنے مال میں بغیر اذن زوج کے تصرف کر سکتی ہے؟
۴۱۸	خضراوات میں وجوب عشر کا مسئلہ
۴۱۹	میلوٹھ کے مال میں زکوٰۃ کا حکم
۴۲۰	"العجماء جرحها جبار" کی تشریح میں اختلاف
۴۲۱	"المعدن جبار" کی تشریح میں اختلاف
۴۲۱	کیا رکاز میں معدن شامل ہے یا نہیں؟
۴۲۳	کالوں کی زکوٰۃ میں اختلاف فقہاء
۴۲۳	خرص کا مطلب اور حکم
۴۲۳	"دعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فادعوا الربع" کا مطلب
۴۲۵	کیا زکوٰۃ کے علاوہ مال میں اور حق ہے؟
۴۲۶	مہمان کا حق
۴۲۷	حق مامون
۴۲۸	حق حصاد
۴۲۹	حولانِ حل سے پہلے زکوٰۃ دینے کا حکم
۴۳۰	زکوٰۃ دینے والے کے لئے دعا کی حیثیت

۲۳۰ غیر نما پر دودھ پینے کا حکم

باب فی المصروف

۲۳۱ کیا کفار فروع کے بھی مخاطب ہیں؟

۲۳۲ کیا اصناف ثنائیہ میں سے ہر ہر صنف کو زکوٰۃ دینا ضروری ہے؟

۲۳۳ کیا غیر مسلموں کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے؟

۲۳۵ ایک شہر سے دوسرے شہر کو زکوٰۃ کی منتقلی کا حکم

۲۳۶ کن لوگوں کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے؟

۲۳۷ زکوٰۃ کے مصارف ثنائیہ میں "قارمیں" کا مصداق

۲۳۸ کیا ذین مالغ زکوٰۃ ہے؟

۲۳۸ صدقہ علی بنی ہاشم کا حکم

۲۳۹ کیا عورت کے لئے اپنے شوہر کو زکوٰۃ دینا جائز ہے؟

۲۴۰ مولاۃ القلوب کو زکوٰۃ دینے کا مسئلہ

۲۴۱ ایک شخص کو زکوٰۃ کی کتنی مقدار دی جاسکتی ہے؟

۲۴۲ یہ علم اور یہ عقل سے کیا مراد ہے؟

باب صدقۃ الفطر

۲۴۳ صدقۃ الفطر کے حکم میں اختلاف

۲۴۳ صدقۃ الفطر کے نصاب میں اختلاف

۲۴۳ صدقۃ الفطر کی مقدار میں اختلاف

۲۴۵ غلام کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالنے کا حکم

۲۴۶ صدقۃ الفطر کی تقدیم کب تک جائز ہے؟

کتاب الصوم

۲۴۸ صوم کے لغوی و اصطلاحی معنی

۳۴۸	صوم رمضان سے قبل کوئی روزہ فرض تھا یا نہیں؟
۳۴۹	یوم الشک کے روزے کا حکم
۳۵۰	کیا اختلاف مطالع معتبر ہے؟
۳۵۱	مکھور سے افطار کرنے کی حیثیت
۳۵۲	کیا نجسیت وغیرہ سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے؟
۳۵۳	سفر میں افطار افضل ہے یا صیام؟
۳۵۴	سفر میں روزہ رکھ کر درمیان میں افطار کرنے کا حکم
۳۵۵	ارادۂ سفر کے وقت گھر میں افطار کرنا جائز ہے یا نہیں؟
۳۵۵	حاملہ اور مرضہ کے لئے افطار کا حکم
۳۵۶	صوم میں نیابت کا حکم
۳۵۷	عبادات کی قسمیں
۳۵۸	صوم کی حالت میں قیء ہونے کا مسئلہ
۳۵۹	حالیہ صوم میں آکل و شرب ہلکا کا حکم
۳۶۰	کفارہ رمضان میں ترتیب کی حیثیت
۳۶۱	قصداً آکل و شرب موجب کفارہ ہے یا نہیں؟
۳۶۲	بحالیہ صوم مسواک کرنے کا حکم
۳۶۳	بحالیہ صوم سرسنگانے کا حکم
۳۶۴	بحالیہ صوم بوسہ لینے کا حکم
۳۶۴	روزہ کی نیت کس وقت سے ضروری ہے؟
۳۶۶	نظلی روزہ توڑنے کا حکم
۳۶۶	نظلی روزہ توڑنے سے اس کی قضاء واجب ہوتی ہے یا نہیں؟
۳۶۷	جمعہ کے دن روزہ رکھنے کا حکم
۳۶۸	یوم عرفہ کے روزے کا حکم

- ۴۶۸ سوال کے چار روزوں کا حکم
- ۴۶۹ ایام تشریق کے روزوں کا حکم
- ۴۷۰ بحالت صوم پھینچنے لگانے اور لگوانے کا حکم
- ۴۷۲ صوم وصال کا حکم

باب الاغتکاف

- ۴۷۳ اعتکاف کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۴۷۴ اعتکاف کی قسمیں
- ۴۷۴ اعتکاف مسنون کی ابتداء کس وقت سے ہے؟
- ۴۷۵ محکف کے لئے مسجد سے باہر نہ نکلنے کا حکم
- ۴۷۵ کیا اعتکاف کے لئے مسجد کا ہونا شرط ہے؟
- ۴۷۶ کس مسجد میں اعتکاف درست ہے؟
- ۴۷۶ صحیح اعتکاف کے لئے روزہ شرط ہے یا نہیں؟



بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

الحمد لله رب العالمین، والصلوة والسلام علی رسولہ الکریم، أما بعد

۳۶-۱۳۳۵ ہجری میں اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے احقر کو جامعہ دارالعلوم کراچی میں دورہ حدیث پڑھنے کی سعادت بخشی، اس پر بندہ اللہ تعالیٰ کا بہت شکر گزار ہے، اس کے ساتھ ساتھ بندے کو ان ہستیوں سے شرف تلمذ حاصل ہوا جن ہستیوں کی دینی خدمات سے آج دنیا مستفیع ہو رہی ہے، اللہ

دورہ حدیث کے اسباق میں بندے کے لئے سب سے بڑی مشکل اختلافی مسائل اور ان کے دلائل کی یاد تھی، کیونکہ اختلافی مسائل ایک طرف تو درس کا حصہ بن چکے تھے، دوسری طرف کوئی ایسا جامع ذخیرہ میسر نہیں تھا جس میں کافی حد تک کثیر تعداد میں مسائل جمع ہوں، بلکہ یہ مسائل مختلف شروحات حدیث میں منتشر تھے، اس کے ساتھ ساتھ بعض شروحات میں یہ مسائل اختصار کے ساتھ تھے جبکہ بعض میں کافی طوالت کے ساتھ تھے، تو اس مشکل کی وجہ سے بندہ بلکہ اکثر طلبہ تشویش کے شکار تھے، خاص طور پر امتحانات کے موقع پر۔

اسی وقت سے اللہ تعالیٰ نے بندے کے دل میں یہ داعیہ پیدا فرمایا کہ ان اختلافی مسائل کو ایک ترتیب دی جائے کہ حتی الوسع سارے مسائل ایک کتاب کی شکل میں جمع ہو جائیں، اور کافی حد تک ان میں اختصار کو ملحوظ رکھا گیا ہو، چنانچہ دورہ حدیث سے فراغت کے بعد احقر نے اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے اور مشفق اساتذہ کرام کی دعاؤں کی برکت سے اختلافی مسائل کا ایک ایسا مجموعہ تیار کر دیا جس میں ان اختلافی مسائل کو جمع کر دیا گیا ہے جو عام طور پر حدیث کی کتابوں میں درس کے دوران پڑھے جاتے ہیں، اور ان شاء اللہ یہ مجموعہ تمام صحاح ستہ اور مشکوٰۃ الصالح کے لئے یکساں کارآمد ثابت ہو جائے گا۔

اقرار نے اس مجموعہ کے تیار کرنے میں ویسے تو بہت ساری شروعات سے اخذ اور استفادہ کیا ہے لیکن زیادہ تر مسائل مندرجہ ذیل شروعات سے نقل کئے گئے ہیں:

- ۱۔ کشف الباری... شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ۔
 - ۲۔ منفعات التنقیح... شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ۔
 - ۳۔ درس مسلم... مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب دامت برکاتہم۔
 - ۴۔ النعام الباری... شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ۔
 - ۵۔ درس ترمذی... شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ۔
 - ۶۔ تقریر ترمذی... شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ۔
- احقر نے اس مجموعے میں حجتی الوسع ترمذی شریف کے ابواب کی ترتیب اختیار کی ہے، البتہ کچھ ابواب مثلاً کتاب الایمان، اور اس کے متعلق مباحث، اسی طرح کتاب العلم شروع کتاب میں ذکر کیے ہیں کیونکہ بخاری شریف، مسلم شریف اور مشکوٰۃ الصالح کا شروع کتاب الایمان ہی سے ہوتا ہے جبکہ ترمذی میں یہ ابواب کافی مختصر ہیں اور کتاب کے آخر میں ذکر کئے جاتے ہیں۔

آخر میں دعا ہے کہ، اللہ تعالیٰ اس محنت کو اپنی بارگاہ عالی میں قبول فرمائیں اور بندہ عاجز، اس کے والدین اور اساتذہ کے لئے صدقہ جاریہ بنائیں اور جن ساتھیوں نے بندے کے ساتھ اس کتاب کے تیار کرنے میں کسی بھی طریقے سے مدد کی ہوں اللہ تعالیٰ ان کو بھی جزائے خیر عطا فرمائیں۔ آمین

مآخذ

رحمت اللہ علیہ عبد الحمید

مفتی محمد رفیع عثمانی

خادم طلبہ، جامعہ دارالعلوم، محمود آباد، اتر پردیش، ضلع قلم، مہاراشٹر، بھارت

۲۲ رمضان المبارک ۱۴۳۸ھ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
 الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَكَفَى وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادَةِ الذِّنِّیِّ اصْطَفٰی
 اَعَابِدُ

مقدمہ علم الحدیث

مقدمہ علم الحدیث میں آٹھ مباحث ذکر کیے جاتے ہیں، جن سے علم حدیث کے متعلق ضروری معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ ان مباحث کو دو سو ثنائیہ یا بحث ثنائیہ کہا جاتا ہے۔

پہلی بحث

سب سے پہلی بحث "علم حدیث" کی تعریف کے متعلق ہے، پہلے مطلق "علم حدیث" کی تعریف ہوگی، دوسری تعریف "علم روایۃ الحدیث" کی، تیسری تعریف "علم دروایۃ الحدیث" کی اور چوتھی تعریف "علم اصول حدیث" کی ہوگی۔

۱۔ مطلق علم حدیث کی تعریف

علامہ کربائی اور علامہ عینی نے اس کی تعریف کی ہے "هو علم یعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وافعاله واحواله"۔

۲۔ علم روایۃ الحدیث کی تعریف

"هو علم يشتمل على نقل افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقواله وصفاته وتقريراته"۔

ان دونوں تعریفوں میں فرق یوں ہوگا کہ مطلق علم حدیث کی تعریف اپنے الفاظ مذکورہ کے اعتبار سے

سے چاروں اقسام کو شامل ہوگی، جب کہ علم روایۃ الحدیث کی تعریف صرف نقل افعال و اقوال اور نقل صفات و تقاریر کو شامل ہوگی۔ اسی طرح علم روایۃ الحدیث کی تعریف میں وہ عموم نہیں ہوگا جو مطلق علم حدیث کی تعریف میں ہے۔

۳۔ علم روایۃ الحدیث کی تعریف

”هو علم يشتمل على شرح اقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وافعاله وصفاته، ويذكر فيه معاني ألفاظه، ويشرح فيه تلك الألفاظ، ويعلم به طرق استنباط الأحكام، ويعرف به ترجيح الراجح منها والتطبيق بين الأحاديث“.

یعنی ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کی اس میں شرح کی جائے اور حدیث کے الفاظ کے معانی بیان کیے جائیں اور احادیث سے احکام فقہیہ کے اخذ و استنباط کے طریقوں پر روشنی ڈالی جائے اور رائج کی ترجیح بیان کی جائے اور حدیث کے تضاد کے کو رفع کیا جائے۔“

۴۔ علم اصول حدیث کی تعریف

”هو علم بفوائد يعرف بها أحوال السند والعنى“ یعنی علم اصول حدیث ان تو نمین اور قواعد کا جاننا ہے جن سے متن و سند کے احوال معلوم کیے جاسکتے ہیں۔

دوسری بحث: وجہ تسمیہ

حدیث کی وجہ تسمیہ کے بارے میں حافظ جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں ”واما الحدیث فاصله ضد القديم، وقد استعمل في قليل الخبر وكثيره، لأنه محدث شيئا فشيئا“.

یعنی حدیث قدیم کی ضد ہے اور حدیث سے ماخوذ ہے، اس کا اطلاق خبر تکلیف اور خبر کثیر دونوں پر ہوتا ہے اور خبر ایک مرتبہ صادر نہیں ہوتی بلکہ شیئا فشيئا یعنی تدریجاً اس کا ظہور ہوتا ہے اور خبر ہونے کی یہ شان حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں موجود ہے اس لئے اس کو حدیث کہتے ہیں۔

تیسری بحث: علم حدیث کا موضوع

علامہ کرمائی نے علم حدیث کا موضوع حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کو قرار دیا ہے، لیکن ذات رسول صلی اللہ علیہ وسلم ”من حيث انه رسول“ موضوع ہے۔

چوتھی بحث: علم حدیث کی غرض و غایت

علامہ کربائی نے علم حدیث کی غرض و غایت "الغرض بسعادة الدارين" کو قرار دیا ہے لیکن یہ بات مجمل ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ علم حدیث کی غرض و غایت صحابہ کرامؓ کے ساتھ مشابہت پیدا کرنی ہے اور وہ مشابہت یوں ہوتی ہے کہ جیسے حضرات صحابہ کرامؓ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں احادیث کا سامع کرتے تھے اور ان کو اخذ کیا کرتے تھے ایسے ہی مستعملین بالحدیث بھی کرتے ہیں اور یہ سعادت و دارین کی کلید ہے۔

ایک شعر ہے :

اهل الحديث هم اهل السی وان لم یصحبوا نفعه انما صجوا

پانچویں بحث: اجناسِ علوم

دو دوس ثنائیہ میں یہ بحث بھی شامل ہے کہ یہ علم کس جنس سے تعلق رکھتا ہے۔ علوم کی اولاد و قسمیں

ہیں: ۱۔ علوم نقلیہ، ۲۔ علوم عقلیہ۔

پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں: ۱۔ علوم عالیہ مقصودہ، ۲۔ علوم آلیہ غیر مقصودہ۔

حدیث، تفسیر، فقہ، نحو، صرف، ادب، معانی و بیان، لغت۔ یہ علوم نقلیہ ہیں جب کہ حکمت و فلسفہ،

منطق، رمل، جفر، علوم عقلیہ میں شمار ہوتے ہیں۔

پھر حدیث، تفسیر اور فقہ علوم نقلیہ میں علوم عالیہ مقصودہ میں داخل ہیں۔ اور باقی علوم نقلیہ آلیہ غیر

مقصودہ ہیں، ان کا شمار وسائل میں ہوتا ہے۔ اسی طرح فلسفہ اور علم رمل اور جفر علوم عقلیہ میں سے علوم عالیہ

مقصودہ میں داخل ہیں۔ اور باقی علوم عقلیہ آلیہ غیر مقصودہ ہیں، اور ان کا شمار وسائل میں ہوتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ علم حدیث علوم نقلیہ میں سے ہے اور عالیہ مقصودہ میں داخل ہے۔

پھر علوم عالیہ کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ علوم اصلیہ، ۲۔ علوم فرعیہ۔ کتاب اللہ اور احادیث علوم اصلیہ

میں شامل ہیں۔ اور فقہ علوم فرعیہ میں داخل ہے۔

چھٹی بحث: مرتبہ علم حدیث

علم حدیث کے دو مرتبے ہیں: ایک باعتبار فضیلت، دوسرا باعتبار تعلیم۔

باعتبار فضیلت اس علم کا دوسرا درجہ ہے پہلا درجہ علم تفسیر کا ہے، کیونکہ شریعت کے اصول اور بعد میں قرآن کریم پہلے درجے پر ہے اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دوسرے درجے میں ہے۔ علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم کے الفاظ ہیں جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور اس کی صفت ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفت تمام موضوعات سے افضل ہے۔

باعتبار تعلیم حدیث کا درجہ سب سے آخر میں ہے۔ اسی لئے دورہ حدیث سب سے آخر میں ہوتا ہے۔ اس سے پہلے علوم آئیے کی تعلیم دی جاتی ہے تاکہ مقاصد کو سمجھنے میں سہولت ہو۔ اور طالب میں ان کو سمجھنے کی استعداد پیدا ہو جائے۔

رہا یہ سوال کہ تفسیر کو حدیث پر کیوں مقدم کیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ قرآن کریم متن ہے اور احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس کی شرح ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ متن کی تعلیم پہلے ہوتی ہے جو تفسیر کے ذریعے سے دی جاتی ہے اور شرح کی تعلیم بعد میں ہوتی ہے، اس لئے تفسیر کی تعلیم کو حدیث پر مقدم کیا گیا ہے۔

ساتویں بحث: بیان کتب حدیث

حدیث کی کتب میں وضع و ترتیب مسائل کے اعتبار سے نو (۹) قسم ہیں

۱۔ جامع، ۲۔ سنن، ۳۔ مسند، ۴۔ معجم، ۵۔ مجمل، ۶۔ مفرد، ۷۔ غریب، ۸۔ مستخرج، ۹۔

مستدرک۔

جامع - وہ کتاب ہے جس میں تفسیر، عقائد، آداب، احکام، مناقب، سیرت، فتن، علامات قیامت وغیرہ ہر قسم کے مسائل کی احادیث و مندرج ہوں کا قائل۔

سیرت آداب و تفسیر و عقائد فتن احکام و اشرار و مناقب

جیسے بخاری و ترمذی۔

سنن - وہ کتاب ہے جس میں احکام کی احادیث ایسا ہی ترتیب کے موافق ہیں ہوں جیسے سنن ابوداؤد و سنن نسائی و سنن ابن ماجہ۔

مسند - وہ کتاب ہے جس میں صحابہ کرام کی ترتیب زبانی یا ترتیب حروف ہجاء یا مقدم و تاخیر اسماء کے لحاظ سے احادیث مذکور ہوں جیسے مسند احمد، مسند دارمی۔

مجموعہ۔ وہ کتاب ہے جس کے اندر وضع احادیث میں ترتیب اساتذہ کا لحاظ رکھا گیا ہو، جیسے مجموعہ

طبرانی۔

مجموعہ :- وہ کتاب ہے جس میں صرف ایک مسئلہ کی احادیث یکجا جمع ہوں جیسے مجموعہ القراءۃ و مجموعہ رفع الیدین للبخاری، و مجموعہ القراءۃ للصبیحی۔

مفرد :- وہ کتاب ہے جس میں صرف ایک شخص کی کل مرویات ذکر ہوں۔

غریب :- وہ کتاب ہے جس میں ایک محدث کے متفرقات جو کسی شخص سے ہیں، وہ ذکر ہوں۔

مستخرج :- وہ کتاب ہے جس میں دوسری کتاب کی حدیثوں کی زائد سندوں کا استخراج کیا گیا

ہو، جیسے مستخرج ابوعوانہ۔

مستدرک :- وہ کتاب ہے جس میں دوسری کتاب کی شرط کے موافق اس کی رہی ہوئی حدیثوں

کو پورا کر دیا گیا ہو جیسے مستدرک حاکم۔

آٹھویں بحث: علم حدیث کا شرعی حکم

اگر کسی علاقہ میں ایک ہی مسلمان موجود ہو تو اس پر علم حدیث کا حاصل کرنا فرض عین ہے اور اگر

کسی علاقہ میں بہت سے مسلمان رہتے ہیں تو وہاں علم حدیث کا حاصل کرنا فرض کفایہ ہے۔ (۱)

فائدہ در بیان مصطلحات

حدیث کی دو قسمیں ہیں ۱- خبر متواترہ ۲- خبر واحدہ۔

خبر متواترہ :- اس حدیث کو کہتے ہیں کہ جس کے راوی ہر زمانہ میں اس قدر زیادہ رہے ہوں کہ

عقل سلیم ان سب کے جھوٹ پر اتفاق کر لینے کو محال سمجھتی ہو۔

خبر واحدہ :- وہ حدیث ہے کہ جس کے راوی اس قدر زیادہ نہ ہوں۔

خبر واحد کی تقسیم باعتبار ملتحی

خبر واحد اپنے ملتحی کے اعتبار سے تین قسم پر ہے ۱- مرفوعہ ۲- موقوفہ ۳- مقلوعہ۔

(۱) هذا التفصیل کلمہ مامونہ، کشف الباری ۱/۱-۱/۱-۲۸، وغیر الاصول فی حدیث الرسول، ص ۷، کمالی

عجالة ملحدہ ص ۱۲، و عرف الشذی، و الحفظ فی ذکر الصحاح السنۃ

مرفوع۔ وہ حدیث ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل یا تقریر کا ذکر ہو۔

موقوف۔ وہ حدیث ہے جس میں صحابی کا قول یا فعل یا تقریر کا ذکر ہو۔

مقطوع۔ وہ حدیث ہے جس میں تابعی کے قول یا فعل یا تقریر کا ذکر ہو۔

خبر واحد کی تقسیم باعتبار عدد و رواۃ

خبر واحد راویوں کے عدد کے اعتبار سے تین قسم پر ہے، ۱۔ مشہور، ۲۔ عزیز، ۳۔ غریب۔

مشہور۔ وہ حدیث ہے کہ اس کے راوی کسی زمانہ میں بھی تین سے کم نہ ہوں اور متواتر کی حد کو نہ

پہنچیں۔

عزیز۔ وہ حدیث ہے جس کے راوی کسی زمانہ میں بھی دو سے کم نہ ہوں۔

غریب۔ وہ حدیث ہے جس کی سند میں کہیں نہ کہیں ایک راوی رہ جائے۔

خبر واحد کی تقسیم باعتبار صفات رواۃ

خبر واحد اپنے راویوں کی صفات کے اعتبار سے سولہ (۱۶) قسم پر ہے:

۱۔ صحیح لذات، ۲۔ حسن لذات، ۳۔ ضعیف، ۴۔ صحیح لعموم، ۵۔ حسن لعموم، ۶۔ موضوع، ۷۔ متردک،

۸۔ شاذ، ۹۔ محفوظ، ۱۰۔ منکر، ۱۱۔ معروف، ۱۲۔ معطل، ۱۳۔ مضطرب، ۱۴۔ مقلوب، ۱۵۔ مصحف، ۱۶۔ مدرج۔

صحیح لذات۔ وہ حدیث ہے جس کے تمام راوی عادل کامل الفاظ ہوں، اور اس کی سند متصل ہوں،

معطل و شاذ ہونے سے محفوظ ہو۔

حسن لذات۔ وہ حدیث ہے جس کے راوی میں صرف ضبط ناقص ہو ماتی سب شرائط صحیح لذات

کے اس میں موجود ہوں۔

ضعیف۔ وہ حدیث ہے جس کے راوی میں حدیث صحیح و حسن کے شرائط نہ پائے جائیں۔

صحیح لعموم :- اس حدیث حسن لذات کو کہا جاتا ہے جس کی سندیں متحد ہوں۔

حسن لعموم۔ اس حدیث ضعیف کو کہا جاتا ہے جس کی سندیں متحد ہوں۔

موضوع۔ وہ حدیث ہے جس کے راوی پر حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں جھوٹ بولنے کا

ظن موجود ہو۔

متروک - وہ حدیث ہے جس کا راوی مجہم بالکذب ہو یا وہ روایت قواعد معلومہ فی فہم کے مخالف ہو۔

شاذ - وہ حدیث ہے جس کا راوی خود ثقہ ہو مگر ایک ایسی جماعت کثیرہ کی مخالفت کرتا ہو جو اس سے زیادہ ثقہ ہیں۔

مفہوم :- وہ حدیث ہے جو شاذ کے مقابل ہو۔

منکر - وہ حدیث ہے جس کا راوی باوجود ضعیف ہونے کے جماعت ثقات کے مخالف روایت کرے۔

معروف - وہ حدیث ہے جو منکر کے مقابل ہو۔

معلل :- وہ حدیث ہے جس میں کوئی ایسی علت خفیہ ہو جو صاحب حدیث میں نقصان دہتی ہے اس کو معلوم کرنا ہر فن ہی کا کام ہے، ہر شخص کا کام نہیں۔

مضطرب :- وہ حدیث ہے جس کی سند یا متن میں ایسا اختلاف واقع ہو کہ اس میں ترجیح یا تطبیق نہ ہو سکے۔

مقلوب :- وہ حدیث ہے جس میں بھول سے متن یا سند کے اندر تقدیم و تاخیر واقع ہو گئی ہو یعنی لفظ مقدم کو مؤخر اور مؤخر کو مقدم کیا گیا ہو یا بھول کر ایک راوی کی جگہ دوسرا راوی رکھا گیا ہو۔

مصحف - وہ حدیث ہے جس میں باوجود صورت و ظہری باتی رہنے کے نقطوں و حرکتوں کے تغیر کی وجہ سے تلفظ میں غلطی واقع ہو جائے۔

مدرج - وہ حدیث ہے جس میں کسی جگہ راوی اپنا کلام درج کر دے۔

خبر واحد کی تقسیم باعتبار سقوط و عدم سقوط راوی

خبر واحد سقوط و عدم سقوط راوی کے اعتبار سے سات قسم پر ہے ۱- متصل، ۲- منقطع، ۳- منقطع، ۴- معلق، ۵- متصل، ۶- مرسل، ۷- مدنس۔

متصل - وہ حدیث ہے کہ اس کی سند میں راوی پورے ذکر ہوں۔

منقطع - وہ حدیث ہے کہ اس کی سند رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہو۔

منقطع - وہ حدیث ہے کہ اس کی سند متصل نہ ہو بلکہ کہیں نہ کہیں سے راوی گرا ہوا ہو۔

معلق :- وہ حدیث ہے جس کی سند کے شروع میں ایک راوی یا کثیر گزرے ہوئے ہوں۔

معطل :- وہ حدیث ہے جس کی سند کے درمیان میں سے کوئی راوی گمراہ ہوا ہو یا اس کی سند میں ایک سے زائد راوی پے در پے گزرے ہوئے ہوں۔

مرسل :- وہ حدیث ہے جس کی سند کے آخر سے کوئی راوی گمراہ ہوا ہو۔

مجلس :- وہ حدیث ہے جس کے راوی کی یہ عادت ہو کہ وہ اپنے شیخ یا شیخ کے شیخ کا نام چھپا لیتا ہو۔

خبر واحد کی تقسیم یا اعتبار صحیح اداء

خبر واحد صحیح اداء کے اعتبار سے دو قسم پر ہے ۱۔ معصن ۲۔ مسلسل۔

معصن :- وہ حدیث ہے جس کی سند میں لفظ "عن" ہو اور اس کو "عن عن" بھی کہا جاتا

ہے۔

مسلسل :- وہ حدیث ہے جس کی سند میں صحیح اداء کے یا راویوں کے صفات یا حالات ایک ہی

طرح کے ہوں۔ (۱)



کتاب الایمان

ایمان کے لغوی معنی

لفظ "ایمان" "امن یا امن" سے مشتق ہے، "امن" کے لغوی معنی ہیں مأمون ہونا، اور "ایمان" کے معنی ہیں مأمون کر دینا۔

پھر لفظ ایمان تصدیق کے معنی میں استعمال ہونے لگا، اس لئے کہ جس کی تصدیق کی جاتی ہے اسے تکذیب اور جھٹلانے سے مأمون کر دیا جاتا ہے، البتہ جب ایمان تصدیق کے معنی میں استعمال ہو تو اس کے صلہ میں کبھی باء آ جاتی ہے، جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے، "یؤمنون بالغیب" (۱)۔

اسلام کے لغوی معنی

اسلام کے لغوی معنی ہیں "گردن نہادن" یعنی انقیاد اور فرمانبرداری، یہ انقیاد اور فرمانبرداری خواہ دل سے ہو یا زبان سے ہو یا جوارح و اعضاء سے ہو۔ (۲)

لغوی معنی کے اعتبار سے ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت

لغوی معنی کے اعتبار سے ایمان اور اسلام میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، ایمان انحصار سے اسلام ام، اس لئے کہ ایمان تصدیق بالقلب ہے یعنی یہ صرف انقیاد بالقلب ہے، جبکہ اسلام لغوی (یعنی الانقیاد) قلب کے ساتھ خاص نہیں بلکہ وہ قلب سے بھی ہو سکتا ہے، زبان سے بھی اور اعضاء سے بھی۔ چنانچہ لفظ ہر مؤمن مسلم ہے، اس لئے کہ انقیاد بالقلب ہر مؤمن میں پایا جاتا ہے، مگر ہر مسلم مؤمن نہیں، کیونکہ جس شخص میں انقیاد باللسان یا بالجوارح ہو مگر انقیاد بالقلب نہ ہو، وہ لفظ تو مسلم ہے مؤمن نہیں۔

(۱) دوسرے مسلم ملخصاً: ۱۷۵/۱

(۲) دوسرے مسلم ۱۷۶/۱، راجع لمعروف معنی الایمان والإسلام بالتفصیل، کشف الباری، کتاب الایمان ۵۶۱/۱،

۵۱۵، ونصائح التفتیح ۲۵۶، ۲۵۴/۱، وفتح الملہم ۳۰۱/۱، البحت الاول فی موجب اللہ

نہیں۔ (۱)

ایمان کے اصطلاحی معنی

اصطلاح شریعت میں ایمان کی حقیقت یہ ہے "هو التصديق بما علم محمداً النبی صلی اللہ علیہ وسلم به ضرورة، تفصيلاً قیماً عیلم تفصيلاً وإجمالاً قیماً عیلم إجمالاً"۔
یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جن چیزوں کا ثبوت بدیہی طور پر ہوا ہے اس کی تصدیق کرنا ایمان ہے، اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت اجمالی ہے تو اجمالی تصدیق ضروری ہے اور اگر ثبوت تفصیلی ہے تو اس کی تصدیق تفصیلی طور پر کرنا ضروری ہے۔ (۲)

اسلام کے اصطلاحی معنی

اسلام کے اصطلاحی معنی دو ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ اسلام پورے دین کے لئے علم اور نام ہے، لکنانی قولہ تعالیٰ "إِنَّ الدِّينَ هُدًى لِّلْإِسْلَامِ"۔

(۲) اسلام کے دوسرے اصطلاحی معنی ہیں "انتیاد ظاہری" یعنی اقرار باللسان والعمل بالادکان۔ (۳)

اصطلاحی معنی کے اعتبار سے ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت

اسلام کے پہلے اصطلاحی معنی کے اعتبار سے ایمان اصطلاحی اور اسلام اصطلاحی کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے، کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے اسلام اعم ہے اور ایمان اخص۔ (۴)

اسلام کے دوسرے اصطلاحی معنی کے اعتبار سے ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت تباہین ہے کیونکہ ایمان تصدیقی ہے جو قلب کے ساتھ خاص ہے اور اسلام اقرار اور عمل ظاہری ہے جو لسان اور جوارح کے ساتھ خاص ہے، قرآن حکیم کی اس آیت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے "قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ

(۱) دوس مسلم ۱/۱۷۶، وکلفی صبح العلوم ۲/۳۰۲، ۳/۳۰۳

(۲) جامع، دوس مسلم ۱/۱۷۶، وکشف الخیاری، کتاب الایمان ۵۶۵/۱

(۳) دوس مسلم ۱/۱۸۰، ۱۸۱

(۴) کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے اسلام پورے دین کے لئے نام ہے اور ایمان صرف تصدیق کا نام ہے۔

لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُوْا اِسْلَامًا وَلْتَعْبَثُوا فِي الْاِيْمَانِ فِى قُلُوْبِكُمْ“ (۱)

ایمان میں اقرار باللسان کی حیثیت

اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کسی شخص کو تصدیق قلبی حاصل ہو اور اقرار باللسان پر قدرت ہی نہ ہو، مثلاً تصدیق قلبی کے حصول کے بعد اتنا وقت ہی نہ مل سکا کہ جس میں اقرار باللسان کر سکے یا زبان کی آفت کی وجہ سے اقرار پر قادر نہیں تو ایسی حالت میں تحقق ایمان کے لئے اقرار باللسان شرط نہیں اور یہ شخص بالاتفاق مؤمن ہے۔

اور اگر کوئی عذر نہ ہو اور اقرار کی فرصت بھی ملی، پھر اس سے اقرار باللسان کا مطالبہ بھی کیا گیا مگر اس کے باوجود اس نے اقرار نہ کیا تو ایسا شخص ہلکا تفاق کافر ہے، اگرچہ تصدیق قلبی رکھتا ہو، جن حضرات کے نزدیک اقرار رکھنے ہے ان کے نزدیک تو رکھ نہ پائے جانے کی وجہ سے کافر ہے اور جن حضرات کے نزدیک اقرار رکھنے نہیں بلکہ اجراء احکام کے لئے شرط ہے ان کے نزدیک اس لئے کہ "إِذَا لَفِئَتِ الشَّرِطَاتِ الْمَشْرُوطَاتِ" کے مطابق مطالبہ کے باوجود اقرار نہ کرنا وجدانا، ذوقاً اور عرفاً اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو تصدیق ہی حاصل نہیں، اگر تصدیق ہوتی تو ایسی حالت میں ضرور اقرار کرتا۔

البتہ اگر اقرار کی قدرت اور فرصت کے باوجود کسی نے از خود اقرار نہیں کیا بلکہ تصدیق قلبی کے بعد سکت رہا (نہ اقرار کیا نہ انکار) اس سے اقرار کا مطالبہ بھی نہیں ہوا تو اس میں اختلاف ہے کہ یہ شخص مؤمن شمار ہوگا یا نہیں؟ اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ماتریدیؒ اور اجمع قول کے مطابق امام اشعریؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ شخص عند اللہ مؤمن ہے مگر دنیا میں اس پر اہل اسلام کے احکام جاری نہ ہوں گے جب تک اقرار باللسان نہ کرے، کیونکہ اقرار باللسان صرف اجراء احکام کے لئے شرط ایمان ہے، حافظ الدین نسفیؒ نے یہی قول امام اعظمؒ کا بھی نقل کیا ہے۔

جبکہ شمس الائمہ فخر الاسلام اور دیگر حضرات کے نزدیک اقرار باللسان ایمان کا رکھنے ہے، البتہ یہ رکھ تصدیق کی طرح اصلی نہیں بلکہ رکھنا سند ہے، اسی وجہ سے حالتِ اکراد و عجز میں یہ رکھ ساقط ہو جاتا ہے

(۱) ملخصاً من فتاویٰ مسلم ۱/۱۸۰، ۱۸۱، جامع للتعلیل وکشف الباری، کتاب الإيمان ۱/۶۰۶، وبعثات النبی

جیسا کہ بوقتِ عذر نماز میں رکنِ قیام ساقط ہو جاتا ہے۔ (۱)

فخر الاسلام فرماتے ہیں کہ اقرار کے رکن زائد ہونے کا قول فقہاء کا مذہب ہے، اور اجراء احکام دنیویہ کے لئے اسے شرط قرار دینا متکلمین کا مذہب ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اس آدمی کو مجمع عام میں اقرار کرنا ہوگا تاکہ لوگوں کو اور قاضی و حاکم کو اس اقرار کا علم ہو سکے، کیونکہ احکام اسام کا اجراء عوام اور قاضی و حاکم کے علم کے بغیر ممکن نہیں۔

البتہ فقہاء کے نزدیک چونکہ احکام دنیا کے اجراء کے لئے اقرار شرط نہیں بلکہ ایمان کے لئے جزء اور رکن ہے تو اگر کوئی آدمی تنہائی میں بھی کلمہ پڑھ لیتا ہے تو یہ کافی ہے، اس لئے کہ بطور رکن اقرار کا پایا جانا خلوت میں بھی درست ہے۔ (۲)

ایمان کی حقیقت میں مذاہب کی تفصیل

ایمان کی حقیقت کیا ہے؟ (بالفاظ دیگر) اعمال جزاء ایمان ہیں یا نہیں؟ اس سلسلے میں بہت زیادہ اختلافات ہیں، فرق خالص کے درمیان بھی اختلاف ہے اور اہل حق کے درمیان بھی، البتہ اہل حق کا اختلاف شدید نہیں، قریب قریب لفظی ہے، لیکن اہل حق اور اہل باطل کے درمیان اختلاف شدید ہے، ذیل میں چند مشہور مذاہب ذکر ہوں گے۔ (۳)

۱۔ جمہیہ کا مذہب

جمہیہ کے نزدیک ایمان صرف معرفت قلبی کا نام ہے، خواہ وہ معرفت اختیاری ہو یا غیر اختیاری، ان کے نزدیک ایمان کے لئے تصدیق، اعتقاد قلبی اور التزام شریعت ضروری نہیں۔

ان کا استدلال مسلم شریف کی اس حدیث سے ہے "فمن مات وهو يعلم انه لا اله الا الله دخل الجنة"۔ اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کلمہ توحید کے جانتے پر جنت کی ضمانت دی ہے، معلوم ہوا کہ دل سے تصدیق کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اور نہ ہی اقرار و عمل کی ضرورت ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں "يعلم" سے لغوی معنی (جانتا) مراد نہیں بلکہ دل

(۱) النظر للتفصيل الجامع، فتح المہم ۱/۳۰۶، الإقرار باللسان شرط للإيمان أم لا

(۲) کمالی درس مسلم ۱/۱۶۲، وکشف البوری، کتاب الایمان ۵۷۳/۱، وفتح الباری ۲۶۳/۱

(۳) جامع للتفصيل، فتح المہم ۱/۳۰۳، ۳۱۰

سے تصدیق کرنا مراد ہے جیسا کہ دوسری حدیث میں ہے "غیر شاکی فیہما"۔

یہ مذہب بالکل بدیع المظان ہے، کیونکہ یہ معرفت تو کفار اہل کتاب کو بھی حاصل تھی جیسا کہ ارشاد ہے "معرفة لہ کما يعرفون انہاء ہم"۔ لیکن اس کے باوجود وہ کافر ہیں اور ان کا کفر منصوص ہے۔

۲- کرامیہ کا مذہب

کرامیہ کے نزدیک ایمان کے لئے صرف اقرار باللسان کافی ہے، تصدیق بالقلب اور عمل بالجوارح کی ضرورت نہیں۔ (۱)

ان کا استدلال مجمع الزوائد کی اس حدیث سے ہے "مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ" چنانچہ اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف زبان سے کہنے پر دخول جنت کی خبر دی ہے، تصدیق و عمل کا کوئی ذکر نہیں فرمایا۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس میں صرف زبان سے کہنا مراد نہیں، بلکہ دل کی تصدیق کے ساتھ زبان سے کہنا مراد ہے جیسا کہ دوسری احادیث میں "مُؤْمِنًا وَمُخْلِصًا" کی قید سے معلوم ہوتا ہے۔

یہ مذہب بھی باطل ہے کیونکہ قرآن نے منافقین کو بدترین کافر قرار دیا ہے، حالانکہ وہ اقرار لسانی میں کی نہیں کیا کرتے تھے، چنانچہ ارشاد خداوندی ہے "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ يَوْمَ الْآخِرَةِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ"۔

۳- مرجہ کا مذہب

مرجہ کے نزدیک ایمان کے لئے صرف تصدیق قلبی کافی ہے، اور اقرار باللسان نہ تو شرط ہے نہ شرط (جزء)، نیز اعمال کو تکمیل ایمان میں کوئی دخل نہیں حتیٰ کہ مرجہ کے نزدیک تارک العمل کامل مومن ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں "لا تضر مع الإیمان معصیة کما لا تنفع مع الکفر طاعة"۔

ان کا استدلال اس آیت سے ہے "فَمَنْ يُؤْمِنْ بِرَبِّهِ فَلَا يَحْزَنُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا" یعنی جو کوئی اپنے پروردگار پر ایمان لے آئے تو اس کو نہ کسی گھائے کا اندیشہ ہوگا اور نہ کسی زیادتی کا، اس آیت

سے معلوم ہوا کہ نجات موقوف ہے مطلق ایمان لانے پر اعمال کی ضرورت نہیں۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہاں ایمان سے مراد ایمان مع العمل ہے یعنی ایمان کامل جسے ایمان مطلق بھی کہا جاتا ہے۔

مرجہ کے رد پر ایک قطعی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم اور احادیث، ادا مردنواہی سے بھرے ہوئے ہیں اگر طاعت مفید اور معصیت معزز نہ ہوتی تو یہ ادا مردنواہی عبث ہو کر رہ جاتی اور ظاہر ہے کہ عبث کی نسبت اللہ جل شانہ کی طرف باطل ہے۔ (۱)

۴۔ معتزلہ و خوارج کا مذہب

معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ایمان امور ثلاثہ کے مجموعے کا نام ہے، تصدیق قلبی، اقرار لسانی اور عمل بالجوارح۔ تو ان کے نزدیک اعمال صالحہ حقیقت ایمان کا جزو ہیں۔ اور مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج اور غلطی، سنا ہے، لیکن معتزلہ اس پر کافر کا اطلاق نہیں کرتے بلکہ اس کو مومن اور کافر کے درمیان ایک درجہ قرار دیتے ہیں، لیکن خوارج اس کو کافر بھی کہتے ہیں۔

معتزلہ اور خوارج اس آیت سے استدلال کرتے ہیں "وَمَنْ يُفْسِدْ مَوْثِقًا مُّجْتَمِعًا لِّلْجِبْرِالِ" جہنم حالہ انہا "وہا استدلال یہ ہے کہ یہاں مومن کے قتل کرنے والے کو ظلودنی جہنم یعنی جہنم میں ہمیشہ رہنے کی سزا دینے کا ذکر ہے جو ایک گناہ ہے۔ (۲)

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قتل مومن سے مراد ایسا قتل ہے جو بسبب اس کے ایمان کے کیا

(۱) دوم، ص ۱۹۳، ۱۹۳/۱

(۲) معتزلہ اور خوارج اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں "مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا غَيْرَ عَقْدٍ" قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یزنی الزنی حین یرمی وهو مؤمن۔ الخ "اور کہتے ہیں کہ اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج ہے۔ لیکن اصل مسئلہ الجوارح اس حدیث کی تفسیر چاہتا ہے۔

(۱) ایک یہ کہ اس حدیث سے ممکن کہ مرتکب کے وقت خود پانچ ایمان ثابت ہو رہے ہوں تاکہ معتزلہ و خوارج واقعی خوارج ایمان کے قائم ہیں، فلا یجوز لہم یہ۔

(۲) امام بخاری فرماتے ہیں کہ اس سے مراد کامل ایمان اور نور ایمان کی کمی ہے۔ کہ نفس ایمان کی۔

(۳) ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعت، ایمان ایمان کی طرح پھیلا جاتا ہے۔

(۴) ایک توجہ یہ ہے کہ یہاں ایمان کے جو شعبے مکتبہ کی حیثیت سے مراد ہے۔

(۵) یہ حدیث تفسیر اور تفسیر اور تفسیر پر محمول ہے۔

(۶) یہ حدیث سخیل پر محمول ہے۔

کیا ہو یا قتل مومن کو حلال سمجھتے ہوئے کیا گیا ہو اور ایسا قتل کافر ہی کر سکتا ہے، لہذا یہ سزا کافر کی ہے نہ کہ فاسق کی۔ (۱)

۵۔ امام اعظم اور جمہور متکلمین کا مذہب

امام اعظم ابو حنیفہ اور جمہور متکلمین کے نزدیک ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے، لیکن مریضہ کی طرح نہیں، بلکہ اس کے ساتھ اقرار باللسان دنیوی احکام جاری ہونے کے لئے ضروری ہے، اور عمل بالارکان ایمان کو کامل بنانے کے لئے ضروری ہے۔

۶۔ امام شافعی اور جمہور محدثین کا مذہب

امام شافعی اور جمہور محدثین کے نزدیک ایمان نام ہے تصدیق قلبی، اقرار باللسان اور عمل بالارکان تینوں کے مجموعے کا، لیکن ترک عمل سے ارتداد اور خروج عن الاسلام ان کے نزدیک بھی لازم نہیں آتا جیسا کہ معتزل اور خوارج کا مذہب ہے، بلکہ ان کے نزدیک تصدیق بالقلب اصل ہے باقی دونوں جزء رکن راند ہیں یعنی اگر وہ دونوں نہ بھی ہوں تب بھی آدمی محض تصدیق کی وجہ سے مومن رہے گا۔ یہ آخری دو مذاہب قویہ اور اعتدال پر مبنی ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اہل حق کا یہ اختلاف محض زرائع لفظی اور تعبیری ہے، کیونکہ تمام اہل حق کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نفس ایمان کی حقیقت فقط تصدیق قلبی ہے، اور اعمال صالحہ ایمان کا جزء اصلی نہیں جیسا کہ معتزل اور خوارج کا مذہب ہے اسی لئے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی مرتکب گناہ کبیرہ ایمان سے خارج اور قلعہ فی النار نہیں۔

علیٰ ہذا اس پر بھی سب متفق ہیں کہ کمال ایمان کے لئے اعمال صالحہ از حد ضروری ہیں اور ایمان کا جزء راند ہیں جس سے ایمان میں کمال پیدا ہو جاتا ہے غیر ضروری ہرگز نہیں جیسا کہ مریضہ اور کرامیہ کا مذہب ہے۔ لہذا وجہ ہے کہ امام اعظم بھی مرتکب کبیرہ کو فاسق قرار دیتے ہیں۔

پھر اس دو حقائق پر اہل حق کے اتفاق کے باوجود ایمان کی تعریف و تعبیر میں ان کا آپس میں اختلاف ہے، کہ ائمہ ثلاثہ نے ایمان کی تعریف میں اعمال کو داخل کر دیا، اور امام اعظم نے اعمال کو تعریف و تعبیر میں داخل نہیں کیا، معلوم ہوا کہ یہ اختلاف فقط تعبیر و طرز بیان اور عنوان کا ہے نہ کہ حقیقی اختلاف۔

اہل حق کا آپس میں اختلاف کیوں ہوا؟

پھر حقیقت ایمان کی تعبیر میں اہل حق کا باہم یہ اختلاف کیوں ہوا؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس اختلاف تعبیر کی وجہ اختلاف احوال زمانہ ہے، حقیقت یہ ہے کہ ہر گروہ نے اپنے زمانے کے باطل فرقوں کے مقابلے میں دینی مصلحت کی خاطر مناسب عنوان اختیار کیا۔ امام اعظمؒ کو زیادہ واسطہ معتزلہ اور خوارج سے پڑا جن کے نزدیک اعمال صالحہ حقیقت ایمان کا جزو ہیں اور مرکب کبیرہ ایمان سے خارج اور تکلفی الہام ہے، اس لئے امام اعظمؒ نے اس کے افراد کے مقابلے میں مذکورہ بالا تعبیر اختیار فرمائی، لیکن دوسرے ائمہ کو زیادہ واسطہ مرجعہ اور کرامیہ سے پڑا، جو اعمال صالحہ کو قطعاً غیر ضروری اور ایمان سے بالکل خارج اور لا تعلق سمجھتے تھے اس لئے ان کی تفریط کی اصلاح کے لئے انہوں نے دوسری تعبیر اختیار کی، بہر حال تمام اہل سنت کے نزدیک اعمال صالحہ ایمان کا جزو ہیں، لیکن زائد کمال کے نوت ہونے سے کمال ایمان قنوت ہو جاتا ہے لیکن نفس ایمان معدوم نہیں ہوتا۔

دلائل اہل حق

اہل حق کے دلائل معتزلہ و خوارج اور مرجعہ و کرامیہ کے خلاف اس بات پر کہ عمل صالحہ ایمان کا جزو زائد ہیں نہ کہ جزو اصلی جیسا کہ معتزلہ اور خوارج کہتے ہیں اور اس بات پر کہ اعمال صالحہ قطعاً غیر ضروری بھی ہرگز نہیں جیسا کہ مرجعہ اور کرامیہ کا مذہب ہے، یہ ہیں۔

(۱) پہلی دلیل قرآن کریم کی دو آیات ہیں جن میں کل ایمان قلب بتلایا گیا ہے، جیسے

۱۔ "أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ"۔

۲۔ "وَقُلُوبُهُمْ مُطْمَئِنِّ بِالْإِيمَانِ"۔

۳۔ "وَلَمَّا بَدَّلْنَا فِي الْإِيمَانِ فِي قُلُوبِهِمْ"۔

اس تمام آیات میں ایمان کا کل قلب بتلایا گیا ہے اور قلب میں صرف تصدیق پائی جاتی ہے معلوم ہوا کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم اور احادیث صحیحہ میں کثرت تارکب عمل کو مؤمن کہ

کر خطاب کیا گیا ہے، جیسے قرآن کریم میں ارشاد ہے "وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالَاتِ هُمْ فِي عِلِّيِّينَ"۔

اس آیت میں قتال کرنے والے مسلمانوں کو مؤمن کہا ہے اور قتال گناہ کبیرہ ہے، اس سے بھی

معلوم ہوا کہ عمل ایمان میں داخل نہیں ہے، بلکہ صرف تصدیق بالقلب ہی سے ایمان کا تحقق ہو جاتا ہے۔
 (۳) تیسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں اکثر جگہ عمل صالح کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں کیونکہ عمل ایمان کا مغایر ہے مثلاً ارشاد خداوندی ہے "إِنَّ الدِّينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ"۔

مذکورہ بالا تینوں دلائل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق بالقلب ہے۔
 (۴) چوتھی دلیل یہ ہے کہ صحیحین میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے "الایمان یضع وسعون ضعة"۔

اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اعمال صالحہ غیر ضروری ہرگز نہیں بلکہ وہ ایمان کا جزو زائد ہیں۔ (۱) واللہ اعلم

ایمان میں زیادتی اور کمی کا مسئلہ

ایمان کے متعلق ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ اس میں کمی بیشی ہوتی ہے یا نہیں؟ (بالفاظ دیگر) ایمان بسیط ہے (۲) یا مرکب؟

چنانچہ جمہور محدثین فرماتے کہ "الایمان یزید ویقص" یعنی ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ جبکہ امام اعظمؒ اور متکلمین فرماتے ہیں کہ "الایمان لا یزید ولا یقص" یعنی ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی ہے۔

اس سلسلے میں امام مالکؒ کی طرف تین قول منسوب ہیں۔

(۱) الایمان یزید ویقص (۲) الایمان یزید ولا یقص (۳) الایمان یزید

وتوقف عن نقصان۔

جمہور محدثین کا استدلال

جمہور محدثین قرآن کریم کی ان آیات سے استدلال کرتے ہیں جن میں ایمان کی زیادت کا ذکر

(۱) راجع لتعصیل هذه المسألة، کشف الباری، کتاب الایمان، ۵۷۶/۱، ولفحات الصبیح، ۲۶۴/۱، ردوس مسلم

آیا ہے، چنانچہ ارشاد خداوندی ہے۔

۱- وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ.

۲- هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيُؤْذِنُوا إِلَيْهَا أَلَمَّا نُمِطَ عَنْهُمْ.

۳- وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سَوْفَ نَعْتَمُ بِهِمْ مَنْ يَقُولُ أَتَكْفُرُونَ هَذِهِ آيَاتُ اللَّهِ.

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں زیادتی ہوتی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جس چیز میں زیادت ہو سکتی ہے اس میں نقصان ہونا لازمی ہے، لہذا ایمان میں زیادت اور نقصان ہونا لازمی ہے۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ ان آیات میں زیادت سے مراد زیادت فی الکلیف ہے نہ فی الکلم، یعنی ایمان کا نور بڑھتا ہے، جس ایمان پر اصلی نجات کا مدار ہے وہ مراد نہیں بلکہ اس میں سب برابر ہے۔ (۱)

درحقیقت یہ اختلاف پہلے اختلاف پر مبنی ہے چونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک ایمان بسیط ہے یعنی صرف تصدیق قلبی کا نام ہے اس لئے اس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی، کیونکہ تصدیق نام ہے جمیع احکام، لہذا یہ کہ قبول کرنے اور ان پر پختہ یقین رکھنے کا، اور ظاہر ہے کہ اس میں کمی زیادتی کا کوئی سوال نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر کسی نے ایک علم بھی نہ مانا تو کفر، زام آ جائے گا۔ اور محدثین کے نزدیک ایمان مرکب ہے یعنی ایمان کی تعبیر میں افعال بھی داخل ہے اس لئے افعال کی کمی بیشی سے ایمان میں بھی کمی بیشی ہو سکتی ہے۔

حاصل یہ کہ یہ اختلاف بھی لفظی ہے نہ کہ حقیقی، پس امام اعظمؒ نے جو فرمایا "الإيمان لا يزيد ولا ينقص" تو ان کی مراد نفس ایمان ہے، اور جمہور محدثین نے جو فرمایا کہ "الإيمان يزيد وينقص" تو ان کی مراد کمال ایمان ہے، "غرض باتفاق اہل سنت نفس ایمان بسیط ہے" لا يزيد ولا ينقص" (۲)

ایمان میں استثناء کا حکم

اس میں اختلاف ہے کہ جب کوئی شخص اپنے ایمان کی خبر دیتا ہو تو اسے "أنا مؤمن" کہنا چاہئے یا "أنا مؤمن إن شاء الله" کہنا چاہئے؟

(۱) انظر لمرید الوجہات، كشف البری، کتاب الایمان ۲۷۹

(۲) وللمعجل هذه المسئلة المذكورة في "فوس مسلم: ۲۰۵/۱" وكشف البری، كتاب الایمان ۵۹۳/۱۰، وفتاویٰ المنصیح: ۲۷۶/۱۰

ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ استثناء کرنا چاہئے، یہی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت علقمہؓ، ابراہیم نخعیؓ، سفیان ثوریؓ، سفیان بن عیینہؓ، یحییٰ بن سعید قطانؓ اور حضرات ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔

ایک دوسری جماعت کہتی ہے کہ استثناء کرنا جائز نہیں ہے، حنفیہ اور ان کے اکثر متکلمین کا یہی قول ہے، یہی مذہب بخاری اور اہل تحقیق کا مذہب ہے۔

امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ استثناء اور عدم استثناء دونوں صورتیں جائز ہیں۔ استثناء تو اس لئے جائز ہے کہ آئندہ کا کوئی علم نہیں، آیا ایمان پر وہ ثابت قدم رہے گا یا نہیں؟ اور عدم استثناء اس بات کے پیش نظر کہ فی الحال ایمان موجود ہے اور اس کے اوپر حالاً ایمان کے احکام جاری ہیں۔

جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ "انما مل من ان شاء اللہ" کہنا چاہئے وہ حضرات اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اصل ایمان تو وہی ہے جو وفات کے وقت ساتھ جائے اور اس کا کچھ آنا پنا نہیں ہے، کیونکہ انجام کا کسی کو علم نہیں، اس لئے آدمی کو بطور تبرک (نہ کہ بطور شک) "ان شاء اللہ" کہنا چاہئے، قال لعائش: "ولا تقولن بشئ، اني فاعل ذلك عداً الا ان يشاء اللہ"

اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ "ان شاء اللہ" نہیں کہنا چاہئے وہ کہتے ہیں یہ کام تعلق کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اب اگر کوئی شخص یہ کہے گا تو دوسرے کو اس کے ایمان میں شک ہو سکتا ہے اسی طرح ہو سکتا ہے کہ کہتے کہتے نفس اس کلمہ کی وجہ سے شک و شبہ کرنے کا دی ہو جائے۔ (۱)

ایمان تقلیدی کا حکم

تمام ضروریات دین پر اعتماد رکھنے کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ دلائل کی روشنی میں تمام ضروریات دین اور اصول اسلام کی صداقت پر اعتقاد ہو، ایسے اعتقاد کو ایمان تحقیقی اور ایسے ایمان والے کو مؤسس تحقیق کہا جاتا ہے۔

دوسرے یہ کہ تمام ضروریات دین پر اعتقاد تو حاصل ہے لیکن دلائل کی روشنی نہیں، یعنی ان ضروریات دین پر دلائل قائم کرنے کی قدرت نہیں رکھتا بلکہ دوسروں کی تقلید کر کے اعتقاد اختیار کیا، ایسے اعتقاد کو ایمان

(۱) کشف طاری، کتاب الایمان، ۶۰۳/۱، ونصائح الصلح، ۳۸۶/۱، راجع للتفصیل، فتح الملہم، ۴۱۹/۱

تھیدی کہتے ہیں اور اس ایمان والے کو مؤمن مقلد کہتے ہیں۔

یہ حقیقت ہے کہ ایمان استدلالی اور تحقیقی ایمان تھیدی سے اپنی صورتِ لُغوی ہے، البتہ اختلاف اس میں ہے کہ ایمان تھیدی شرعاً معتبر ہے یا نہیں؟

چنانچہ معتزلہ کے نزدیک ایمان تھیدی کا اعتبار نہیں، دلائل کی روشنی میں ایمان لانا ضروری ہے۔ اہل سنت والجماعت کے نزدیک یہاں تھیدی معتبر ہے اور وہ نجات کے لئے کافی ہے، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی کسی کے ایمان کا امتحان لیا تو صرف توحید و رسالت کا عقیدہ پوچھا لیکن دلیل طلب نہیں فرمائی اور یہ سب جانتے ہیں کہ چھوٹے لوگ اپنے بڑوں کو کوئی کام کرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو بڑوں کی وجہ سے ان کو اس کام میں شرح صدر اور اطمینان حاصل ہوتا ہے اور اس طریقے سے تھیدی ایمان میں تصدیق پائی جاتی ہے، اس لئے اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ (۱)

وضو میں نیت کا مسئلہ

”عن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما الأعمال بالنيات“

البع (رواہ البخاری)

اس بات پر حضرات فقہاء کا اتفاق ہے کہ عباداتِ محمدہ میں نیت شرط ہے، یعنی وہ عبادات جو صرف قربت اور ثواب کی غرض سے کی جاتی ہوں اور مد رک باعقل نہ ہوں، جیسے نہر، روزہ، زکوٰۃ، حج وغیرہ نیت کے بغیر معتبر نہیں۔

البتہ وضو کے بارے میں اختلاف ہے کہ وضو بغیر نیت کے صحیح ہوگا یا نہیں؟

چنانچہ ائمہ عظامہ کے نزدیک وضو نیت کے بغیر درست نہیں۔

جبکہ حنبلیہ کے نزدیک وضو میں نیت شرط نہیں، بغیر نیت کے بھی وضو صحیح ہو جاتا ہے۔

منشاء اختلاف

علامہ ابن رشد، اگلی نے منشاء اختلاف یہ بتایا ہے کہ وضو کے بارے میں جن حضرات نے اس کو عبادتِ محمدہ یعنی غیر مد رک باعقل عبادت قرار دیا ہے ان کے نزدیک نیت واجب اور شرط ہے اور جن حضرات نے عبادتِ محمدہ نہیں بلکہ وسیلہ اور ذریعہ قرار دیا ہے ان کے نزدیک وضو میں نیت شرط اور واجب

نہیں۔ (۱)

دلائل ائمہ

وضو میں نیت کے اشتراط پر ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "إنما الأعمال بالنیات" فرمایا ہے، اعمال میں وضو بھی داخل ہے لہذا وضو کے لئے نیت لازم ہوگی۔

پھر چونکہ یہاں سب کے نزدیک بالاتفاق تقدیر نکالنے کی ضرورت ہے اس لئے یہ حضرات یہاں "صحۃ" کی تقدیر نکالتے ہیں اور کہتے ہیں "إنما صحۃ الأعمال بالنیات" یا "إنما الأعمال تصح بالنیات"۔

جبکہ حنفیہ "صحۃ" کی تقدیر کو درست نہیں مانتے، بلکہ وہ یہاں پر تقدیر "ثواب الاعمال" یا "حکم الاعمال" مانتے ہیں یعنی "إنما ثواب الأعمال بالنیات" یا "إنما حکم الأعمال بالنیات" (۲) حکم کی تقدیر میں "حکم اخروی" مراد ہوگا چونکہ ثواب کے نیت پر موقوف ہونے میں اختلاف نہیں بر خلاف صحت کے، اس کے نیت پر موقوف ہونا مختلف فیہ ہے احناف اس کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے بجائے مختلف فیہ کے متفق علیہ مراد ہوگا اور وہ ثواب ہے، کیونکہ بالا جماع اسی کو بیان کرنا مقصود بھی ہے۔

نیز وضو میں نیت کے عدم اشتراط پر حنفیہ کا استدلال باب صفۃ الوضوء کی اس تمام احادیث سے ہے جن میں کیلیف وضوء کے ضمن میں نیت کا ذکر موجود نہیں، معلوم ہوا کہ نیت صحت وضوء کے لئے شرط نہیں، ورنہ اس کا بھی ذکر ہوتا۔ (۳)

مسئلہ رویت باری تعالیٰ

"عن ابی ہریرۃ قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بارزاً یومئذ لئلا یراہ جبریل لقال: ما الإیمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائکته وبلقائہ .. الخ" (رواہ البخاری)

(۱) انظر للتفصیل، بداية المجتهد: ۸/۱

(۲) اس پر قرینہ یہ ہے کہ حدیث باب بہار ائمہ میں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جن کی ہجرت، بطلان اور عدم صحت کا حکم نہیں لگایا، معلوم ہوا کہ اس حدیث میں ثواب و عدم ثواب کا ذکر ہے صحت و عدم صحت کا ذکر نہیں۔

(۳) والتفصیل فی، کشف الباری، کتاب الإيمان ۲۵۴/۱، صفحات التطبیح ۲۳۳/۱

امام خطابی نے حدیث باب میں "إسقاء" کے معنی رویت باری تعالیٰ سے کی ہیں۔ لہذا اس حدیث کے تحت مسئلہ رویت باری تعالیٰ پر بحث کرنا مناسب ہوگا۔

چنانچہ مسئلہ رویت کے بارے میں اہل سنت والجماعت اس بات پر متفق ہیں کہ دنیا میں رویت باری تعالیٰ ممکن ہے لیکن واقع نہیں ہوگی، اور آخرت میں رویت باری تعالیٰ ممکن بھی ہے اور اللہ تعالیٰ کے مخصوص بندوں کو حاصل بھی ہوگی۔

جبکہ معتزلہ خوارج اور مرجئہ میں سے بعض لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ رویت باری تعالیٰ دنیا و آخرت ہر جگہ ممکن ہے۔

اہل سنت والجماعت کے دلائل

اہل سنت والجماعت کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے "وَجُودَ يَوْمَئِذٍ مَاجِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِقَةٌ"۔

اسی طرح ارشاد خداوندی ہے "بَلِّغِينَ أَحْسَنَ الْخَبَرِ وَزِيَادَةً" (الآیہ) اس آیت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے "زیادۃ" کی تفسیر "رویت" اور "زیدار" سے منقول ہے۔

اسی طرح حدیث میں "لهم ما يشاءون فيها ولديها مزيد" (الآیہ) میں "مزید" کی تفسیر رویت باری تعالیٰ سے منقول ہے۔

ما نصیب رویت کے دلائل

ما نصیب رویت نے آیت کریمہ "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ" کو بطور دلیل پیش کیا ہے۔

لیکن آیت کریمہ کو ہم رویت کی دلیل کے طور پر پیش کرنا بالکل درست نہیں، اس لئے کہ۔

(۱) آیت کریمہ میں "ادراک" کی نفی کی گئی ہے اور "ادراک" صرف "رویت" کو نہیں بلکہ علی سبیل الا حاطہ رویت کو کہتے ہیں، لہذا آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت علی سبیل الا حاطہ کسی کے اختیار میں نہیں ہے، جہاں تک مطلق رویت کا تعلق ہے سو اس کی نفی نہیں ہے۔

(۲) آیت مبارکہ میں جس ادراک کی نفی کی گئی ہے وہ دنیوی ادراک ہے، آخرت کی رویت کی نفی نہیں ہے۔

ماہمیں رویت نے ایک عقلی دلیل بھی پیش کی ہے کہ قاعدہ ہے کہ رائی اور مرئی (۱) کے اندر ایک مخصوص قسم کا تقابلی ضروری ہے، اور چونکہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ تقابلی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ مستکن فی المكان اور متخیر نہیں ہے اس لئے رویت محال ہے۔

لیکن یہ استدلال بھی درست نہیں کیونکہ یہ واجب کو ممکن پر (۲) قیاس کرنا ہے "وقیاس الغائب علی الشاهد فاسد" (۳)۔

مسئلہ ۲: علم غیب

"عس اسی ہربوۃ قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہمارزا ہوما لکلاس، فاناہ جہرہل قال منی الساعة؟ قال: ماالمستول عنہا باعلم من السائل فی خمس لا یعلمہن الا اللہ... إلخ" (درواہ البعاری)

حدیث باب کے مذکورہ جملوں کے تحت مسئلہ ۲: علم غیب بیان کیا جاتا ہے۔

چنانچہ مسئلہ ۲: علم غیب میں اہل سنت والجماعت کے عقیدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ علم ذاتی محیط تفصیلی جو بلا استثناء تمام معلومات کو حاوی اور شامل ہو خواہ اس باری تعالیٰ میں سے ہے، اس میں نہ کوئی رسول شریک ہے نہ غیر رسول۔

پھر حق تعالیٰ کی عطا سے بذریعہ وحی یا الہام عالم شہادت کی طرح عالم غیب کی بھی بہت سی چیزیں حق تعالیٰ کے مقرب بندوں کو معلوم ہو جاتی ہیں اور اس میں انبیاء اور ملائکہ علیہم السلام کا حصہ سب سے زیادہ ہے اور جماعت انبیاء میں بھی خاص کر سید الانبیاء والمرسلین خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کا درجہ اس کمال میں سب سے زیادہ بلند ہے اور آپ ہی حق تعالیٰ کے بعد سب سے بڑھ کر عالم ہیں۔

لیکن باین ہمہ یہ کہنا صحیح نہیں کہ آپ کو تمام ممکنات حاضرہ و غائبہ کا علم عطا فرمادیا گیا ہے، اور یہ عقیدہ بھی صحیح نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام "ماکان وما یکون الی یوم القیامۃ" کا علم حاصل تھا، اور ابتدائے آفرینش عالم سے لے کر جنت و جہنم کے داخلے تک کا کوئی ذرہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم سے

(۱) یہ دونوں الفاظ "رکعت" حضور سے عام کامل اور اسم صحت کے معنی ہیں (دیکھنا)۔

(۲) اصل روایت ہادی خالی جو واجب المرجحہ ہیں ان کو حقوق پر قیاس کرنا ہے جو ممکن اور محسوس ہے، لہذا یہ قیاس، قیاس صحیح تھاوی ہے۔

(۳) ملخص من کشف البیوی، کتاب الایمان ۲۰۱/۲

باہر نہیں، کیونکہ بعض "ماکان وما یکون" کا علم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نہ ہونا نصوص کتاب و سنت سے ثابت ہے، اس سے اختلاف کرنا محبت نہیں بلکہ بغاوت اور منکالت ہے۔

اہل سنت والجماعت کے دلائل

مسئلہ علم غیب میں اہل سنت والجماعت کے دلائل قرآن کریم کے مندرجہ ذیل آیات سے ہیں۔

(۱) "لَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ"

(۲) "وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ"

(۳) "إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ"

اس آیات کے علاوہ اور بھی بہت سی آیات ہیں نیز احادیث بکثرت اس پر دال ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی عالم الغیب ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو غنیم غیب کلی حاصل نہیں تھا، حدیث باب کے مذکورہ دو جملے "ما السئول عنہا بعلم من السائل" اور "لَمَّا عَمَّسَ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا اللَّهُ" صاف دلالت کر رہے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عالم الغیب نہیں۔ (۱)

شفاعت اور اس کی اقسام

"عن ابی ہریرۃ أنہ قال: قیل یارسول اللہ! من أسعد الناس بشفاعتک یوم القیامۃ الخ" (رواہ البہاری)

اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قیامت کے دن بہت سے لوگوں کی شفاعت فرمائیں گے۔ یہی اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب ہے۔ خوارج اور بعض معتزلہ شفاعت کا انکار کرتے ہیں۔

خوارج و معتزلہ قرآن کریم کی آیات "لَمَّا عَمَّسَ شَفَاعَةُ الشَّالِعِينَ" اور "مَالِ الظَّالِمِينَ" میں خمیع ولا شفیع بطاع سے استدلال کرتے ہیں اور حدیث باب جیسی دوسری احادیث شفاعت کی تاویل کرتے ہیں کہ اس سے مراد رفع درجات اور زیادتی و ثواب ہے۔

(۱) والتفصیل فی کشف الباری، کتاب الایمان ۲/۲۹۶، ونفحات الخلیج ۱/۳۱۸، وانظر لجمع تفاسیل مسئلۃ علم الغیب، إزالۃ التریب عن عقیدۃ علم الغیب، تألیف أستاذ العلماء حضرت مولانا سر فرار خان صفدر صاحب رحمۃ اللہ ورحمۃ واسعۃ

لیکن ان کا اول تر آیات سے استدلال کرنا اس لئے درست نہیں کہ ان میں کفار کی شفاعت کی نفی ہے، جبکہ اہل السنۃ و الجماعہ اور گنہگاروں کی شفاعت کے قائل ہیں۔

اور پھر احادیث شفاعت مرتب ہونے کے ساتھ ساتھ متواتر ہیں۔ لہذا ان کی بے جا تاویل کی جاسکتی ہے اور شان کا انکار کیا جاسکتا ہے۔ (۱)

شفاعت کی آٹھ قسمیں ہیں:

(۱) سب سے پہلی شفاعت "شفاعت عظمیٰ" ہے، جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو محشر کی بولناکیوں سے خلاصی کے لئے اور حساب کتاب کے شروع کرنے کے لئے فرمائیں گے۔

(۲) دوسری شفاعت آپ کی کچھ لوگوں کا بلا حساب جنت میں داخل کرنے کے لئے ہوگی۔

(۳) تیسری شفاعت ان لوگوں کے حق میں ہوگی جو اپنے اعمال کے سبب مستحق جہنم ہو چکے ہوں گے، شفاعت کے بعد ان کو بغیر عذاب کے جنت میں داخل کیا جائے گا۔

(۴) چوتھی شفاعت ان گنہگاروں کے حق میں ہوگی جو جہنم میں داخل ہو چکے ہوں گے اور معاف کے بعد ان کو وہاں سے نکالا جائے گا۔

(۵) پانچویں شفاعت اہل جنت کی جنت میں زیادت درجات کے لئے ہوگی، اس قسم کی شفاعت کا معزز انکار نہیں کرتے ہیں، باقی سب کا انکار کرتے ہیں۔

(۶) چھٹی شفاعت ابونعالب کے حق میں تخفیف عذاب کے لئے ہوگی۔

(۷) ساتویں شفاعت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کے حق میں یہ فرمائیں گے کہ ان کو قوم لوگوں سے پہلے جنت میں داخل کیا جائے۔

(۸) آٹھویں شفاعت اس لوگوں کے حق میں ہوگی جس کے پاس "لا اِلهَ اِلا اللہ" کے بعد کوئی نیک نہیں ہوگی۔ (۲)

تاریک صلوٰۃ کا حکم

"عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أمرت أن أقاتل الناس

(۱) شرح المفہم مع شرح فیروزی، ص: ۲۳۸

(۲) ملخصاً من کشف القوری، کتاب العلم، ۵۷/۳۰، و کتاب الاستبذان، ص: ۶۳۳

حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكاة... إلخ“ (رواه البخاري)

تارکِ صلوٰۃ نماز چھوڑنے والے کو کہتے ہیں، اس کے حکم میں تفصیل یہ ہے۔ (۱)
کہ اگر کوئی شخص اس بناء پر نماز کو ترک کرتا ہے کہ نماز کو فرض ہی نہیں سمجھتا تو وہ بالاجماع کافر ہے
لیکن اگر کوئی شخص تکامل اور سستی کی وجہ سے نماز کو ترک کرتا ہے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔
امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صرف نماز چھوڑنے سے کوئی شخص کافر نہیں ہوتا، لہذا اس
کے اوپر مرتد ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، لیکن ترکِ صلوٰۃ ایسا جرم ہے کہ اس کی سزا قتل ہے جیسے قتل کی سزا
قتل ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ترکِ صلوٰۃ ایک گناہ ہے اور گناہ کی وجہ سے کوئی ایمان سے خارج
نہیں ہوتا، لہذا اس پر مرتد ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، لیکن حدیث باب بھی یہ کہہ رہی ہے کہ قاتل کرتے
روجب تک نماز قائم نہ کریں۔

امام احمدؒ کا مسلک

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ بلا عذر فرض نماز چھوڑنے والا کافر ہے، اس کو قتل کیا جائے گا، اور یہ قتل
مرتد کا قتل ہے یعنی ترکِ صلوٰۃ بذاتِ خود موجب کفر ہے۔

ان کا استدلال حدیث باب سے ہے کہ اس میں قاتل کو روکنے کے لئے جو غایت مقرر کی گئی ہے
اس میں اقامتِ صلوٰۃ بھی ہے، نیز ترمذی میں روایت ہے ”قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم العهد الذي بيننا وبينهم الصلوة، فمن تركها فقد كفر“ یعنی جس نے نماز کو چھوڑ دیا اس نے
کفر کیا۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ قصدِ نماز چھوڑنا موجب کفر و ارتداد نہیں ہے اور اس کی حد شرعی
قتل بھی نہیں ہے بلکہ اس کا معاملہ دوسرے گناہوں جیسا ہے کہ یہ بہت بڑا گناہ ہے، لہذا قاضی اس کو تعزیری

مراد سے سکتا ہے۔ لیکن حد شرعی کے طور پر اس کو قتل نہیں کیا جاسکتا۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ جن امور کے لئے شریعت مطہرہ نے حد کے طور پر قتل مقرر فرمایا ہے ان میں ترک صلوٰۃ شامل نہیں، چنانچہ صحیحین میں حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے "لا یحلی دم امری، مسلم بشہدان لا إله إلا الله وأبی رسول الله إلا یا حدی ثلاث النفس بالنفس والثیب الرانی والمفارق لدینہ التارک للجماعة"

اس حدیث میں مسلمان کے قتل کی صرف تین ہی وجوہات بتائی گئی ہیں، یعنی ناحق قاتل کو قصاص کی وجہ سے، بھسن رانی کو رجم کی وجہ سے اور دین سے مرتد ہونے والے کو بوجہ ارتداد کے قتل کیا جائے گا، اور ان تین وجوہات میں ترک صلوٰۃ نہیں۔

امام احمدؒ کے استدلال کا جواب

احناف کی طرف سے امام احمدؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب میں قتال کا ذکر ہے قتل کا ذکر نہیں ہے، اور قتال و قتل میں فرق ہے، اس لئے کہ قتال کے معنی لڑائی کرنے کے ہے اور قتل کے معنی مار ڈالنے کے ہے۔

در جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے جس میں ترک صلوٰۃ کو کفر قرار دیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ یہاں وہ شخص مراد ہے جو نماز کی فرضیت ہی کا منکر ہو، یا کفر سے مراد کفر دون کفر ہے، یہ ترک صلوٰۃ کفر والوں کا مل ہے، یا یہ حدیث زجر و توبیح پر محمول ہے۔ (۱) واللہ اعلم

شروع نوافل کا حکم

"عن طلحہ بن عبد الله قال جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهل نجد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس صلوات لي اليوم والليلة فقال هل عنى غيرها؟ قال لا إلا أن تطوع. الخ" (رواه البخاري)

نفل عبادت کو شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام اور پورا کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اور اگر فاسد کر دے تو قضاء لازم ہوگی یا نہیں؟

امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ نفل عبادت کے شروع کرنے کے بعد اس کو جاعد و عمدہ توڑنا یا ترشہیں

(۱) إمام طبري مضعاً ۱، ۲۶۷، والعصیل فی کشف البیوی، کتاب الایمان ۱۳۳۴، ونفعات الطبع ۳۹۱

اگر کوئی شخص عہد آفاصد کر دے گا تو اس کے ذمہ قضاء لازم ہوگی، البتہ اگر کسی عہد کی وجہ سے مجبور ہو جائے تو اس نفل عبادت کو توڑنے کی بھی اجازت ہے اور اس کی قضاء بھی نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بلا عذر توڑنے کی اجازت نہیں ہے، البتہ عذر کی وجہ سے ہو یہ بلا عذر، اگر توڑ دے تو ہر صورت میں قضاء لازم آئے گی۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک نفل عبادت کو شروع کرنے کے بعد اس کا تمام لازم نہیں، اسے توڑنا جائز ہے، توڑنے کے بعد پھر اس کی قضاء بھی لازم نہیں۔

البتہ امام احمدؒ کے نزدیک خروج عن اختلاف العلماء کے لئے قضاء کرنا مسنون ہے۔ (۱)

دلائل شوافع

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہاں مسئلہ کا مدار حدیث باب میں "لا، الا ان فطوع" میں استثناء کی نوعیت پر ہے، اگر اس کو مستثنیٰ متصل قرار دیں تو یہ حنفیہ کی دلیل ہے اور "مستثنیٰ کو منقطع قرار دیں تو حنفیہ کی دلیل نہیں بنے گی، شوافع کی رائے یہی ہے کہ یہاں استثناء متصل نہیں بلکہ منقطع ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ "لا یجب علیک شیء، الا ان اردت ان فطوع، لعلک لک" یعنی پانچ نمازوں کے علاوہ کوئی چیز واجب نہیں ہے البتہ اگر تم فطوع کرنا چاہو تو اس کا بھی تمہیں اختیار ہے۔

معلوم ہو کہ اس حدیث سے نفل کے اتمام کا وجب ہونا یا فاسد کر دینے کی صورت میں اس کی قضاء کا لازم ہونا ثابت نہیں ہوتا، لہذا اس کے لئے مستقل دلیل کی ضرورت ہے جو درج ذیل ہے۔

چنانچہ سنن نسائی میں ہے "ان السی صلی اللہ علیہ وسلم کان احیاناً یؤی صوم التطوع، لم یعطر"

اس سے معلوم ہوا کہ نفل عبادت شروع کرنے سے اس کا تمام لازم نہیں ہوتا، یہ بات رد و دل کے بارے میں خاصا معلوم ہوئی اور باقی غلطی عبادت میں یہی حکم قیاساً ثابت کیا جائے گا۔ (۲)

لیکن حافظ ابن حجرؒ کا یہ استدلال نہایت کمزور ہے، اس لئے کہ انہوں نے اس مسئلہ کا مدار استثناء کی نوعیت پر قرار دیا ہے حالانکہ مسئلہ کا مدار اس استثناء پر نہیں، بلکہ دوسرے دلائل پر ہے جو ہم آگے ذکر کریں

(۱) أوجز الملک ۳۲۷/۳۰

(۲) انظر لهذه المسئلة فتح الباری ۱/۱۰۷، وفتح المصنوع ۳۳۵، وجوب إتمام الصلاة بعد الشرع والحد

گئے، اب یہ استثناء ایک تائید کی حیثیت رکھتا ہے۔

نیز انہوں نے جنسائی کی روایت ذکر فرمائی ہے اس میں قضاء کرنے کی نفی نہیں، بلکہ سکوت ہے، اس کو اس بات کی دلیل کے طور پر پیش کرنا کہ قضاء لازم نہیں ہوگی، درست نہیں۔

دلائل احناف

(۱) قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَلَا تَبْتَغُوا أَعْمَالَكُمْ"۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جو عمل تم نے شروع کیا ہے اس کو باطل مت کرو، یہاں کسی لعل عبادت کو شروع کرنے سے پہلے کا حکم نہیں بیان کیا گیا، بلکہ اس کے شروع کرنے کے بعد کا حکم ہے کہ جب شروع کر دیا تو باطل نہ کرو، لہذا اگر کوئی آدمی نفل شروع کرے گا تو اس کے باطل کرنے کی ممانعت ہے اور اس کا پورا کرنا واجب ہے، اگر باطل کرے گا تو وجوب کے ترک کی وجہ سے اس کی قضاء لازم ہوگی۔ (۱)

(۲) حنفیہ کے مسلک کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ تمام ائمہ کا اجماع ہے کہ نفل رجب اور نفل مردہ کے شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام لازم ہو جاتا ہے اور فاسد کر دینے کی صورت میں قضاء لازم ہوتی ہے، لہذا نماز اور روزہ کے شروع کرے کے بعد بھی اتمام واجب ہوگا اور فاسد کر دینے کی صورت میں قضاء لازم قرار دی جائے گی۔ (۲)

(۳) مصنف ابن ابی شیبہ (۲۹/۳) میں حضرت انس بن سیرین سے مروی ہے "انہ صام یوم عرفة فعطش عطشاً شديداً، فافطر، فسأل عدة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فامروه ان يفصی یوماً ماکانہ"۔

(۴) حدیث باب میں "ایلا ان تطوع" کے الفاظ سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ حدیث باب سے حنفیہ کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ وہ "ایلا ان تطوع" میں استثناء کو متصل قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تطوع اگرچہ ابتداء واجب نہیں لیکن شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام واجب ہو جاتا ہے، جبکہ شافعیہ اس استثناء کو منقطع قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تطوع نہ ابتداء واجب ہوتا ہے اور نہ اتمام۔ (۴)

(۱) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع: ۲۹۰/۱

(۲) عمدة القاری: ۲۹۸/۱۰

(۳) راجع للتعمیل المذكور، کشف الباری، کتاب الایمان، ۳۹۱/۲

حدود کفارات ہیں یا زواجر؟

"عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوله عصاة من أصحابه يا يعقوب علي أن لا تشر كوا بالله شيئاً... ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له. إلخ" (رواه البخاري)

اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ حدود یعنی ارتکاب جرائم کے بعد دنیا میں جو سزا دی جاتی ہے کفارات (یعنی اس جرم کو زائل کر کے مجرم کو صاف کرنے کے لئے کافی) ہیں؟ یا صرف زواجر ہیں، یعنی گناہوں سے روکنے کے لئے ایک تہدیدي حکم ہیں اور آخرت میں الگ سزا دی جائے گی۔

چنانچہ شافعیہ کے نزدیک مشہور مذہب یہ ہے کہ حدود کفارات ہیں یعنی حد لگنے کے بعد توبہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے، حد ہی سے گناہ معاف ہو جاتا ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک حدود کفارات دسوا تر نہیں بلکہ صرف زواجر ہیں، یعنی گناہ سے پاکی کے لئے حد کے ساتھ ساتھ توبہ کرنا بھی ضروری ہے۔ (۱)

دلائل احناف

اس مسئلے میں حنفیہ کے دلائل یہ ہیں۔

(۱) قرآن کریم میں قطاع طریق کی حد بیان کرنے کے بعد ارشاد ہے: "ذلک لہم جزئ"

فی الدنيا ولہم فی الآخرة عذاب عظیم إلا الذین تابوا" اس آیت سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ حد جاری ہونے سے گناہ معاف نہیں ہوتا بلکہ توبہ سے گناہ معاف ہو جائے گا۔

(۲) اسی طرح قرآن کریم میں حد سرقہ بیان کرنے کے بعد ارشاد ہے: "فمن تاب من

بعد ظلمہ وأصلح فإن الله یتوب علیہ إن الله غفور رحیم"۔ اس آیت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حد کے بعد صفائی کے لئے توبہ بھی ضروری ہے۔

(۳) کافر زنی پر بھی حد جاری کی جاتی ہے حالانکہ اس میں کفارة ذنوب کا سوال ہی پیدا

نہیں ہوتا۔

شافعیہ کا استدلال

شافعیہ کا استدلال حدیث باب میں "فہو کفارۃ لہ" کے الفاظ سے ہے، کہ اس میں تصریح ہے کہ حد و کفارات ہیں۔

لیکن احناف کی طرف سے اس کے دو جوابات دیئے گئے ہیں۔

- (۱) ایک جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اس شخص پر محمول ہے جس نے سزا کے ساتھ ساتھ توبہ بھی کر لی ہو، کیونکہ مسلمان کی شان سے یہ بعید ہے کہ گناہ پر تنبیہ ہونے کے باوجود شرمسار اور تائب نہ ہو۔
- (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث باب میں "لغوب بہ" سے مراد حد و ذنوب بلکہ مصائب اور آفات میں اور مصائب کے کفارہ و ذنوب ہونے کے ہم بھی قائل ہیں، اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ یہ واقعہ ہجرت سے پہلے کا ہے نہ انکہ حد و کی فرضیت ہجرت کے بعد مدینہ میں ہوئی ہے۔ (۱)

حضرت کشمیری کا قول فیصل

حضرت کشمیری فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک قول فیصل یہ ہے کہ اجراء حد کے بعد محدود تین حالت سے خالی نہیں ہوگا، اگر اجراء حد کے بعد توبہ کر لی اور دوبارہ اس جرم کا ارتکاب نہیں کیا تو باقاعدہ یہ حد اس کے لئے کفارہ ہے اور اگر باقاعدہ توبہ نہیں کی لیکن اسے عبرت حاصل ہوگئی اور دوبارہ اس گناہ کا عادی نہیں کیا تو بھی حد کفارہ بن جاتی ہے۔

اگر اس نے توبہ بھی نہیں کی اور گناہ کے ارتکاب سے بھی باز نہیں آیا تو ایسے شخص کے حق میں حد کفارہ نہیں بنتی۔ (۲)



باب الکبائر وعلامات النفاق

گناہوں میں صغیرہ و کبیرہ کی تقسیم

"عن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الكبائر الإشرāk بالله... إلح" (رواه البخاری)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ گناہوں میں صغیرہ و کبیرہ کی تقسیم ہے یا نہیں؟

قاضی میاض مالکی نے نقل کیا ہے کہ بعض محققین کی رائے یہ ہے کہ "کل شیء بھی الله عنه فهو کبیره" یعنی ہر وہ چیز جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے اس کا کرنا گناہ کبیرہ ہے، استاذ ابو سحاق اسرہانی شافعی نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے، وہ حضرت ابن عباسؓ کے اس قول سے استدلال کرتے ہیں "کل شیء بھی الله عنه فهو کبیره"

نیز قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ہر مخالفت کو اللہ تعالیٰ کی عظمت کے پیش نظر گناہ کبیرہ کہنا چاہئے۔

لیکن مجہور سلف و خلف کے نزدیک گناہ میں صغیرہ و کبیرہ کی تقسیم جاری ہے، اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے "إن نجسوا کبائر ما نسفون عنه مکفر عنکم میں ابکم"۔

اس کے علاوہ کئی احادیث بھی اس پر واضح دلالت کرتی ہیں کہ گناہ کی تقسیم صغیرہ و کبیرہ کی طرف ہوتی ہے، جیسا کہ حدیث باب میں تصریح ہے "الکبائر الإشرāk بالله... إلح" اسی لئے امام غزالی نے کتاب الصیغہ میں لکھا ہے کہ "إبکار الفرق بین الصغیرة والكبيرة لا یلیق بالفقه"۔

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کے قول سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے تقسیم ذنوب کا قول بھی انہوں نے چنانچہ فرماتے ہیں "کل ذنب حرم الله علیه بالثنا أو العذاب أو اللعنة أو الغضب فهو کبیره وإلا فهو صغیره"۔

اور ان حضرات کے قیاس سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ گناہ کی دو نسبتیں ہیں، ایک اللہ تعالیٰ کی مخالفت کی نسبت ہے، اس نسبت کی وجہ سے اگرچہ سب گناہ کبیرہ ہیں لیکن گناہوں کی دوسری نسبت ان کا

”پس میں ہے، اس میں بعض گناہ بعض دوسرے گناہوں سے بڑے یا چھوٹے ہوتے ہیں، اس اعتبار سے جمہور کے ہاں گناہوں کی تقسیم کبیرہ اور صغیرہ کی طرف ضروری ہے۔ (۱)

گناہ صغیرہ و کبیرہ کی تعریف میں اختلاف

پھر جمہور کے ہاں آپس میں کبار اور صغار کی تعریف میں بڑا اختلاف ہے، اور مختلف اقوال

منقول ہیں۔ (۲)

- (۱) کبیرہ وہ گناہ ہے کہ طاعات اس کا کفارہ نہ بن سکیں اور اس کے برعکس صغیرہ ہے۔
- (۲) حافظ ابن قیم فرماتے ہیں کہ جن گناہوں میں مفسدہ لنفس ہے وہ کبار ہیں، مثلاً زنا وغیرہ، اور جن میں مفسدہ للغير ہے وہ صغار ہیں، مثلاً کسی غیر محرم عورت کی طرف زنا کے لئے چل کر جانا۔
- (۳) صغیرہ و کبیرہ امور اضافیہ میں سے ہیں یعنی ہر گناہ اپنے مافوق کے اعتبار سے چھوٹا ہے اور اپنے ماتحت کے اعتبار سے بڑا ہے۔

- (۴) جس گناہ پر فاحشہ کا طلاق کیا گیا ہو وہ کبیرہ ہے، ورنہ صغیرہ ہے۔
- (۵) جس گناہ میں کسی مسلمان کی عزت درمی یا دین کے کسی حکم کی بے حرمتی ہو، وہ کبیرہ ہے، ورنہ صغیرہ ہے۔

(۶) جامع تر قول یہ ہے کہ جس گناہ پر وعید یا حد یا لعنت آئی ہو یا اس گناہ میں مفسدہ کسی ایسے ہی گناہ کے مفسدے کے برابر یا زیادہ ہو یا وہ گناہ

براؤ خلعت و حقارت فی الدین ہو یعنی بے خوف ہو کر اور انبالی پن سے کیا جائے وہ کبیرہ ہے اور اس کے مقابل صغیرہ ہے لیکن اصرار و دوام سے صغیرہ بھی کبیرہ بن جاتا ہے۔

ان کے علاوہ اور بھی بہت سے اقوال ہیں۔ (۳)

عصمتِ انبیاء علیہم السلام کا مسئلہ

”عس عائشہ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا أمرهم، أمرهم من

(۱) توضیحات شرح المنکرة ۲۵۵/۱، والعصیر فی فتح الملہم ۳۶/۲، باب بیان الکبار و اکبرھا

(۲) راجع لتعصیل، فتح الملہم ۳۷/۲، باب بیان الکبار و اکبرھا

(۳) صفحات التبیح ۲۸۵، و شرح العقائد الفیہ ص ۱۰۳ و توضیحات شرح المنکرة ۲۵۵، ۱

الأعمال بما يطيقون ، قالوا : إنا لسا كهنتك يا رسول الله ، إن الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ... إلخ " (رواه البخاري)

اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے گناہوں اور عصیان کا قصہ ہوتا ہے۔

چنانچہ اس حدیث کے تحت عام طور پر "مسئلہ عصمتِ انبیاء" بیان کیا جاتا ہے، مسئلہ عصمتِ انبیاء علیہم السلام کے بارے میں خلاصہ یہ جان لیتا چاہئے کہ انبیاء علیہم السلام نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد کفر و شرک سے بالا جماع معصوم ہیں، ان سے کفر ہو ہی نہیں سکتا، اور کھار کے بارے میں بعد النبوت معصوم ہونے میں اہل سنت والجماعت کا اجماع ہے، اور قبل النبوت بعض کے نزدیک کبار صادر ہو سکتے ہیں۔

اور صفار کے بارے میں اشاعرہ کہتے ہیں کہ وہ صادر ہو سکتے ہیں خواہ قصداً ہوں۔ لیکن ماترید یہ مطلقاً صدور صفار کی نفی کرتے ہیں۔

فرقہ حشویہ کے نزدیک انبیاء کرام کبار سے مطلقاً معصوم نہیں ہیں، وہ حضرات حضرت آدم علیہ السلام کے اکل الشجرہ کے قصہ سے استدلال پیش کرتے ہیں۔

اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ اگر انبیاء کرام معصوم نہ ہوں تو پھر ان کی خصوصی شان کیا ہوگی اور وہ شیخ (۱) کیسے ہو سکے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ناسدگی کیسے کرینگے۔

اہل سنت و جماعت کی طرف سے فرقہ حشویہ کے استدلال کا مختصر جواب یہ ہے کہ وہ اکل شجرہ قبل النبوت ہوا، یاد دہانی، نمی تنزیہی تھی۔ (۲)

صفار کی معافی کے لئے کبار سے اجتناب شرط ہے یا نہیں؟

"عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن إذا اجتنب الكبائر" (رواه مسلم)

(۱) بصيغة اسم المفعول من الاتباع (والافتعال)

(۲) کشف الباری، کتاب الإيمان ۱/۶۶ و کتاب الصلوٰۃ، ص ۳۶۹، ونصحات التبیح ۲/۶۰

اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ طاعات و عبادات سے گناہ معاف ہو جاتے ہیں، پھر جمہور علماء فرماتے ہیں کہ طاعات سے صرف صفائے معاف ہوتے ہیں کبائر کی معافی کے لئے تو یہ کرنا ضروری ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ آیا صفائے معافی کے لئے کبائر سے اجتناب شرط ہے یا نہیں؟ تو اس کی تفصیل میں جانے سے پہلے ہم یہاں تین صورتیں بیان کریں گے۔

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے گناہ صرف صفائے ہیں اور کبائر سے وہ شخص پاک ہے تو اس پر اتنا ہی ہے کہ طاعات سے اس کے سب گناہ معاف ہو جائیں گے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ اس شخص کے سارے گناہ کبائر ہی ہیں تو اس پر بھی اتفاق ہے کہ توبہ کرے کے بغیر اس کا کوئی گناہ معاف نہیں ہوگا، "إلا ما شاء الله"۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے صفائے گناہ بھی ہیں اور کبائر بھی ہیں، اس صورت میں اختلاف ہے۔

معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ کبائر کی موجودگی میں صفائے معاف نہیں ہو سکتے اور کبائر کی معافی کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، کہتے ہیں کہ حدیث باب میں صفائے معافی کے لئے اجتناب عن الکبائر شرط قرار دیا گیا ہے۔

لیکن جمہور اہل سنت والجماعت فرماتے ہیں کہ صفائے معافی کے لئے اجتناب عن الکبائر شرط نہیں ہے، کبائر کی موجودگی میں بھی نیک اعمال سے صفائے معاف ہو جاتے ہیں کیونکہ اکثر احادیث میں مطلقاً کسی شرط کے بغیر صفائے معافی کا ذکر آیا ہے۔

اور معتزلہ نے حدیث باب سے جو استدلال کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے کیونکہ "إذا اجتنببت الكبائر" کا ہمد شثناء کی جگہ میں واقع ہے یہ ما قبل کے لئے شرط نہیں ہے لہذا مطلب یہ ہوگا کہ نیک اعمال سے صفائے معاف ہوں گے کبائر معاف نہیں ہوں گے۔ (۱) واللہ اعلم

اسلام لانے کے بعد زمانہ کفر کے گناہوں پر مواخذہ ہوگا یا نہیں؟

"عن عبد الله بن مسعود، قال قال رجل - يا رسول الله! أنؤخذ بما عملنا في الجاهلية؟ قال من أحسن في الإسلام لم يؤخذ بما عمل في الجاهلية، ومن أساء في

الإسلام أخصب الأول والآخِر“ (متفق علیہ)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ زمانہ کفر میں کئے گئے جرائم اور معاصی پر اسلام لانے کے بعد مواخذہ ہوگا یا نہیں؟

جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ اگر کافر سچے دل سے مسلمان ہو جائے تو کفر کے ساتھ معاصی بھی زائل ہو جائیں گے۔

جبکہ امام احمد اور بعض شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے، اگر اسلام لا کے اس نے جس طرح کفر سے توبہ کی ہے اسی طرح جرائم سے بھی توبہ کر لی تو اسلام جس طرح کفر کا حادوم (ڈھارینے والا) ہوگا اسی طرح جرائم و معاصی کا بھی حادوم ہوگا، اور اگر صرف کفر سے توبہ کی ہے اور جرائم و معاصی میں اب بھی مشغول ہے تو پھر کئے گئے جرائم معاف نہیں ہوں گے اور آئندہ زندگی کے جرائم کے ساتھ ان جرائم کے متعلق بھی سوال ہوگا۔ (۱)

دلائل جمہور

(۱) جمہور کی ایک دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے ”قل للذین کفروا ان یتھوا یغفر لھم ماقد سلف“

اس آیت سے معلوم ہوا کہ کفر سے باز آ کر اگر اسلام کو قبول کر لیا جائے تو سابقہ تمام معاصی و جرائم معاف ہو جاتے ہیں۔

(۲) دوسری دلیل ترمذی میں حضرت عمرو بن العاصؓ کی حدیث ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا ”اما علمت باعمرو ان الاسلام یھدم ماکان قبلہ“۔

اس روایت کے اندر مطلقاً ماقبل کے تمام معاصی کے منہدم اور معاف ہو جانے کا ذکر ہے۔

امام احمد وغیرہ کا استدلال

امام احمد وغیرہ حضرات نے حدیث باب سے استدلال کیا ہے، نیز مسلم شریف کی ایک روایت میں ہے ”ومن اساء اخطبعملہ فی الجاہلیۃ والاسلام“۔

اس حدیث اور حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص زمانہ اسلام میں اساءت اور بد عملی

اعتیار کرے گا اس سے زمانہ گفر کے جرائم و معاصی کا بھی مواخذہ ہوگا۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے یہ حدیث محتمل ہے، ایک محتمل روایت کی وجہ سے دوسری روایات اور قرآن کریم کی آیت کو مقید کرنا درست نہیں:

۱۔ اس میں پہلا احتمال یہ ہے کہ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ احسان فی الاسلام کے معنی یہ ہیں کہ سلام کارمانہ پاکر مسلمان ہو جائے اور اسامہ ت فی الاسلام کے معنی یہ ہیں کہ رہائے اسلام کو پاکر اسلام کو اختیار نہ کرے۔

۲۔ دوسرا احتمال امام نووی وغیرہ حضرات نے بیان کیا ہے، کہ احسان فی الاسلام یہ ہے کہ صدقہ دل سے اسلام میں داخل ہو ورنہ اسامہ ت فی الاسلام یہ ہے کہ ظہر میں مسلمان ہو اور باطن میں منافق ہو۔

۳۔ اور بعض حضرات نے یہ احتمال بیان کیا ہے کہ احسان فی الاسلام تو یہ ہے کہ مسلمان ہو جانے کے بعد اسلام پر باقی رہے اور اسامہ ت فی الاسلام یہ ہے کہ اسلام میں داخل ہو جانے کے بعد مرتد ہو جائے۔ (۱)

الحیاذ باللہ

نفاق کی تعریف اور تقسیم

نفت میں نفاق کہتے ہیں باطن کی ظاہر سے مخالفت کو۔

اور اصطلاح شرع میں نفاق یہ ہے کہ آدمی ظاہر میں مسلمان ہو، اور باطن میں کافر۔ (۲)

پھر نفاق کی دو قسمیں ہیں ۱۔ نفاق اعتقادی، ۲۔ نفاق عملی۔

نفاق اعتقادی یہ ہے کہ ظہر میں اسلام ہو اور باطن میں کفر ہو، یہ نفاق خالص کفر ہے بلکہ اقسام

کفر کی شدید ترین قسم ہے، اسی لئے اعتقادی منافق کا ٹھکانہ جہنم کے طبقہ سفلی میں ہوگا۔

نفاق عملی یہ ہے کہ دل میں اعتقاد و قصد یقین بھی ہو اور زبان سے ایمان کا اقرار بھی مگر ظہر میں

ترک عمل ہو یعنی عملی طور پر اس میں منافقین والی خصلتیں پائی جائیں، یہ نفاق کفر تو نہیں لیکن فتنہ خرد ہے۔

(۱) کشف الباری منہجاً، کتاب الایمان ۳۱۳/۲، و نظریہ جامع الباری ۵۲۱/۱

(۲) فتح الباری ۸۹/۱۰

کفر کے معنی اور اقسام

کفر کے لغوی معنی ہیں "کتمان اور چھپانا"، اور اصطلاح شریعت میں کفر کہتے ہیں "نکلیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شیء مما جاء به" یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنے عقائد و حکامات اپنے ساتھ لائے ہیں ان میں کسی ایک کا انکار کرنا یا جھڑنا کفر ہے۔ نیز کفر کے چار اقسام ہیں۔

- ۱۔ کفر انکار کہ دل و زبان سے حق کا انکار کرے، جیسے عام کفار کا کفر۔
- ۲۔ کفر جحود کہ حق کو دل سے پہچانتا تو ہے مگر زبان سے قرار نہیں کرتا، جیسے کفر یسویہ و یہود۔
- ۳۔ کفر عناد کہ حق پر دل سے یقین رکھتا ہو اور زبان سے اقرار بھی کرتا ہو، لیکن قبول نہ کرنا، جیسے کفر ابلی طالب۔

۴۔ کفر نفاق کہ زبان سے اقرار کرے مگر دل سے انکار کرے۔ (۱)

کافر کے اقسام

کافر کے سات قسمیں ہیں۔

- ۱۔ کافر اگر ایمان ظاہر کرے تو منافق ہے۔
- ۲۔ اسلام کے بعد کافر ہو جائے تو مرتد ہے۔
- ۳۔ تعدد الہ کا قائل ہو تو مشرک ہے۔
- ۴۔ کسی منسوخ دین سماوی کے قائل ہو تو کتابی ہے، جیسے یہود و نصاریٰ۔
- ۵۔ جور مانے کو حوادث کا موجد مانتا ہو اور اس کے قدم کا قائل ہو وہ دہریہ ہے۔
- ۶۔ جو جو مصالح کا منکر ہو وہ معطل ہے اس سے مادی بھی کہتے ہیں۔
- ۷۔ جو کافر اپنے کفریہ عقائد کو بصورت اسلام پیش کرتا ہو وہ زندیق ہے۔ (۲)

☆☆☆

باب الموسوسۃ

وسوسہ کی تعریف اور حکم

وسوسہ کے لغوی معنی پوشیدہ اور نرم آواز کے ہیں، اور اصطلاح شریعت میں برے فکر و خیال کو وسوسہ کہتے ہیں اور اچھے خیال و فکر کو الہام کہتے ہیں۔

وسوسہ کا حکم یہ ہے کہ جو برے خیالات از خود یعنی غیر اختیاری طور پر آجائیں ان پر مواخذہ نہیں، لیکن جو برے خیالات انسان اپنے قصد و اختیار سے لائے یا غیر اختیاری دساؤں میں غور و خوض شروع کر دے تو ان دونوں پر مواخذہ ہوگا۔

وسوسہ کے مراتب مع بیان حکم

”عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ نجاور عن اُمتی ما رُسوست بہ صلورہا ما لم تعمل بہ او تشکلُم“ (متفق علیہ)

دل میں جو خیالات اور دساؤں آتے ہیں ان کے پانچ مراتب ہیں، پہلے، خاطر، حدیث النفس، ہم اور عزیم بالجزم، اور تفصیل ان کی یہ ہے۔
کہ اگر دل میں یکا یک کسی خیال کا گزر ہو اور وہ ٹھہرے نہیں بلکہ فوراً نکل جائے تو حاکم اس پر غور نہیں کرتا۔
۱۔

۲۔ اگر خیال پیدا ہونے کے بعد کچھ توقف و قرار بھی ہو اور پھر وہ دور ہو جائے یعنی تردد کی حد تک نہ پہنچے تو خاطر ہے۔

۳۔ اور اگر قرار کے بعد کچھ تردد بھی ہو لیکن کسی جانب کو ترجیح نہ ہو تو یہ حدیث النفس ہے۔
یہ تینوں اقسام اس امت کے لئے معاف ہے۔

۴۔ اور اگر ظہان اور تردد کے بعد فعل و وجود کی جانب کو ضعیف اور ادنیٰ سی ترجیح ہو جائے تو اس کو حکم کہتے ہیں، اس میں ثواب تو ہے لیکن عذاب نہیں یعنی نیکی کا ہم، اور ثواب ہے اور بدی کا ہم، اور تو عذاب نہیں۔

۵۔ اور اگر جانبِ فعل کو قوی ترجیح ہو جائے اور نہایت پختہ ارادہ کرنے کا ہو جائے تو یہ عزم بالجزم ہے، اس میں ثواب بھی ہے اور عذاب بھی ہے یعنی اگر عزم نیکی کا ہے تو ثواب ہے اور اگر عزم بدی کا ہے تو عذاب ہے۔ (۱)

ان پانچوں اقسام کو کسی شاعر نے ان دو ابیات میں منکوم کیا ہے۔

مراتب الفصل خمس، هاجس ذكر والحاضر، فحديث النفس فاستمع

بینه هم، لغرم، کلها رفعت سوى الاحير ففیه الاحد قد رفعا

عزم سید میں مواخذہ ہے یا نہیں؟

مذکورہ ماں تفصیلِ جمہور محدثین اور فقہاء کے مذہب کے موافق ہے، لیکن بعض علماء کے نزدیک

عزم سید میں بھی مواخذہ نہیں۔

۱۔ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب تک وسوسہ عمل اور قول کی

حد تک نہ پہنچے معاف ہے، تو ثابت ہوا کہ بھل بدی کے عزم پر بھی مواخذہ نہیں بلکہ وہ بھی معاف ہے۔

لیکن جمہور اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ حدیثِ باب میں "وصوست" سے مراد "هم"

کا درجہ ہے نہ کہ عزم بالجزم کا اور محکم سید میں عدم مواخذہ کے ہم بھی قائل ہیں۔

خود جمہور کا استدلال صحیحین کی ایک حدیث سے ہے جس میں ہے "إذا النفس المستمعة

بسیعها فالقاتل والمقتول في النار" صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ اقاتل نے تو قتل کیا، مقتول کا

کیا گناہ ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "إنه كان حريصا على قتل صاحبه" یعنی مقتول کے

جیسی ہوسے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا بھی قتل کرنے کا پختہ ارادہ تھا۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عزم سید میں بھی مواخذہ ہے۔

☆☆☆

باب القدر

قدر و قضاء کے لغوی و اصطلاحی معنی

”قدر“ کے لغوی معنی ہیں اندازہ کرنا، اور ”قضاء“ کے لغوی معنی ہیں فیصلہ کرنا۔

اصطلاح شریعت میں اللہ تعالیٰ کے حکم کلی اجمالی ازلی کو قضاء کہتے ہیں اور اس حکم کلی کی جزئیات و تفصیلات کو قدر کہتے ہیں، اسی لئے قرآن کریم میں فرمایا: ”إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ“ اور بعض حضرات قضاء و قدر دونوں الفاظ کو مترادف کہتے ہیں۔ (۱)

تقدیر کے متعلق اہل سنت و الجماعت کا عقیدہ

اہل سنت و الجماعت کا اجماعی عقیدہ یہ ہے کہ قضاء و قدر حق ہے اور اس پر ایمان لانا فرض ہے اور ایمان بالقدر کے معنی یہ ہیں کہ اس بات کا یقین اور اعتقاد رکھے کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے پیدا کرنے سے پہلے ہی خیر و شر، ایمان و کفر، ہدایت و ضلالت اور اطاعت و معصیت کو مقدر فرما دیا ہے اور اس کو لکھ دیا ہے، اب عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ سب اس کے ارادے اور مشیت سے ہو رہا ہے اور جو کچھ ہو رہا ہے اس کو پہلے سے علی وجہ الکمال و التمام اس کا علم تھا۔ (۲)

عقیدہ تقدیر اور مسئلہ افعال عباد

تقدیر کے مسئلہ اور افعال عباد کے بارے میں تین مذاہب منقول ہیں۔

پہلا مذہب

پہلا مذہب جبریت کا ہے، وہ کہتے ہیں کہ بندہ کو اپنے فعل کی کوئی قدرت نہیں بلکہ وہ محض جبر کی

طرح ہے۔

لیکن یہ مذہب بدیہت عقل کے خلاف ہے، کیونکہ اگر بندہ کو اپنے فعل میں کوئی دخل نہ ہو تو حرکت اختیار یہ اور حرکت رعشہ (جو غیر اختیاری ہوتا ہے) میں کوئی فرق نہیں ہوگا، حالانکہ فرق بالکل بدیہی

(۱) التفصیل فی الفہمات المصلح فی شرح مشکوٰۃ المصابیح ۵۳۸/۱

(۲) راجع ۱۰ فقہ التفتیح ۵۳۸/۱، وعلم الدلائل، الجزء الاول، ص ۲۲، لایف حضرت کاندہ حلوتی

اور ظاہر ہے۔

دوسرا مذہب

دوسرا مذہب معتزلہ کا ہے جن کو قدریہ بھی کہتے ہیں، ان کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ صرف نازل
اعیان ہے خالق افعال نہیں، خالق افعال خود بندہ ہے وہ اپنے اختیار کلی سے کام کرتا ہے۔

وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ فعل میں خیر و شر ہوتا ہے اگر اللہ تعالیٰ کو خالق افعال قرار دیا جائے
اللہ تعالیٰ کی طرف شروعات کی نسبت کرنی پڑے گی اور یہ جائز نہیں۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ خلق شر، شر نہیں کسب شر ہے لہذا اللہ تعالیٰ کی طرف شر
نسبت نہیں ہوگی۔

تیسرا مذہب

تیسرا مذہب اہل سنت والجماعت کا ہے، وہ کہتے ہیں کہ مسئلہ بین بین ہے کہ بندہ نہ مجبور محض ہے
اور نہ مختار کل ہے بلکہ کچھ اختیار ہے اور کچھ نہیں ہے، کہ تمام افعال کے خالق تو اللہ تعالیٰ ہیں اور بندہ اپنے
فعل کا کاسب ہے، تو خلق کا اختیار بندہ کو نہیں، کسب کا اختیار ہے۔

اہل سنت والجماعت کے دلائل

اہل سنت والجماعت اپنے استدلال میں آیات قرآنیہ پیش کرتے ہیں۔

(۱) قال اللہ تعالیٰ "اللہ خالق کل شیء" کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہیں، اور اسی
عام ہے خواہ اعیان ہو یا افعال۔

(۲) قال اللہ تعالیٰ: "واللہ خلقکم و ما تعملون" کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو ورتھا ہے
افعال کو پیدا کیا ہے۔

(۳) نیز اگر بندہ کو خالق افعال کہا جائے، تو بندوں کی مخلوق زیادہ ہو جائے گی، اللہ تعالیٰ کی
مخلوق سے، کیونکہ اعیان کم ہیں افعال سے۔

خلاصہ کلام

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ بندہ اپنے افعال میں نہ مختار کل ہے اور نہ مجبور محض ہے، بلکہ من وجہ مختار ہے

اور من وجہ بخار نہیں ہے اور اس کو جو اختیار ہے وہ بھی اللہ تعالیٰ کے اختیار کے تحت ہے۔ ”و ما تشاؤون الا ان
یشاء اللہ“

جیسا کہ حضرت عائشہؓ نے تقدیر کے بارے میں سوال کرنے والے ایک شخص کو فرمایا کہ ایک پاؤں
ٹھوڑا اس نے اٹھایا، پھر فرمایا کہ دوسرا پاؤں اٹھاؤ تو اٹھانہ سکا تو فرمایا کہ یہی تقدیر کا مسئلہ ہے کہ کچھ اختیار
ہے اور کچھ نہیں۔ (۱)

خلق اور کسب کے درمیان فرق

خلق اور کسب کے درمیان تین فرق ہیں:

- (۱)۔ پہلا فرق یہ ہے کہ خلق بغیر آلہ سے ہوتا ہے اور کسب آلہ کے ذریعے سے ہوتا ہے۔
- (۲)۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ جو فعل محل قدرت کے ساتھ قائم ہو وہ کسب ہے مثلاً بندہ کا ایمان لانا
اور کفر اختیار کرنا، یہ بندہ کے ساتھ قائم ہے جو قدرت حادثہ کا محل ہے، اور اگر فعل محل قدرت کے ساتھ قائم نہ
ہو تو وہ خلقت ہے۔
- (۳)۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ جو فعل قدرت قدیم سے صادر ہو وہ خلق ہے اور جو قدرت حادثہ سے
صادر ہو وہ کسب ہے۔ (۲)

تقدیر کی قسمیں

تقدیر کی دو قسمیں ہیں ۱۔ تقدیر معلق ۲۔ تقدیر مبرم۔

تقدیر معلق

تقدیر معلق کا مطلب یہ ہے کہ تقدیر میں مساویات کوئی نتیجہ کسی شرط پر معلق ہوتا ہے، اگر وہ شرط
پائی جائے تو نتیجہ پایا جائے گا، اور وہ شرط نہ پائی جائے تو وہ نتیجہ بھی نہ پایا جائے گا اس طرح کی تقدیر کو
”تقدیر معلق“ کہتے ہیں، مثال کے طور پر لوح محفوظ میں لکھا ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ کے علم ازل میں ہے کہ
اگر فلاں شخص نے فلاں وقت میں اتنی مقدار میں فلاں دوا استعمال کی تو شفا ہوگی ورنہ نہیں ہوگی۔

(۱) و تفصیل ہدۃ المستملی در مسئلہ ۲۲۰/۱ و صفحات التفتیح ۵۵۰/۱

(۲) النظر لہذا الفروق، شرح المغنی فی الفقه، ص ۶۹

تقدیر مبرم

تقدیر مبرم قطعی اور حتمی ہوتی ہے، اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، اس میں آخری نتیجہ لکھا ہوا ہوتا ہے، مثلاً کسی شخص کی تقدیر مبرم میں لکھا ہوا ہے کہ فلان کو اس دوا سے شفا ہوگی، اور دوسرے شخص کی تقدیر مبرم میں لکھا ہے کہ اسے شفا نہیں ہوگی۔

اب سمجھئے کہ تقدیر معلق میں لکھا تھا کہ اگر فلان شخص، فلان دوا، فلان وقت اتنی مقدار میں استعمال کرے گا تو شفا ملے گی ورنہ نہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ چونکہ علام الغیوب ہیں، وہ ازل سے جانتے ہیں کہ فلان شخص وہ شرائط پوری کرے گا یا نہیں؟ مثلاً اس طریقے سے دوا استعمال کرے گا یا نہیں؟ اس کا جو نتیجہ ہوا تھا، اللہ تعالیٰ نے اس کو بھی لکھ رکھا ہے، اس کو "تقدیر مبرم" کہتے ہیں، اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔

حاصل کلام یہ کہ وہ تمام نصوص جن سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر میں تغیر و تبدل ہوتا ہے اس سے مراد "تقدیر معلق" ہے، اور جن نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر میں کوئی تغیر نہیں ہوتا اس سے مراد "تقدیر مبرم" ہے۔ (۱) واللہ اعلم

سجدہ تعظیم شرک ہے یا نہیں؟

"عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احتج آدم وعوسیٰ عند ربہما، واسجد لک ملائکتہ الخ" (رداء مسلم)

یعنی حضرت آدم علیہ السلام کی تعظیم کی خاطر اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم کیا کہ حضرت آدم کو سجدہ کریں، گویا یہ سجدہ تعظیم ہے۔

بعض حضرات کے نزدیک بخود بخیر اللہ خواہ تعظیم کے طور پر ہو یا عبادت کے طور پر مطلقاً شرک جلی ہے اور بت پرستی کے حکم میں داخل ہے اور اس کا حکم دنیا میں وجوب قتل اور آخرت میں عذاب دائمی ہے وہ کہتے ہیں کہ عبادت کے معنی "علیہ السلام" کے ہیں اور سجدے میں یہ معنی مدراجاً تم پائے جاتے ہیں، لہذا اس میں تعظیماً تعبد کی تقسیم درست نہیں بلکہ سجدہ خود تعبد ہے اور اس میں عبادت کے معنی علی حد لکھا موجود ہیں۔

لیکن محققین علماء کے نزدیک سجدہ تعبد کی شرک جلی ہے اور بت پرستی میں داخل ہے، مگر سجدہ

تعظیم خواہ اموات کے لئے ہو یا احیاء کے لئے شرک جلی نہیں البتہ ہماری شریعت میں حرام ہے اور شرک کا شعبہ اور گناہ کبیرہ ہے جس کا مرتکب مستحقِ توبہ و عذابِ جہنم ہے۔ (۱)

جو حضرات سجدہ تعظیم کو شرک کہتے ہیں ان کے استدلال کا تحقیقی جواب حضرت شاہ ولی اللہ نے یہ دیا ہے کہ عبادت کے معنی اقصیٰ تذلّل کے ہیں اور اس کی دو صورتیں ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ صرف پیشانی زمین پر رکھ دی جائے، اور دوسری صورت میں پیشانی رکھنے کے ساتھ عبادت کا قصد و ارادہ اور اعتقاد قلبی بھی پایا جائے، جب دونوں حیثیتوں سے غلبت تذلّل جمع ہوگا تو اس وقت حقیقی عبادت تذلّل محقق ہوگا اور اسی کا نام عبادت ہے، اگر دونوں جمع نہ ہوں تو عبادت محقق نہیں ہوگی، سجدہ تعظیم اور سجدہ تعہد کی بظاہر دونوں برابر ہیں، دونوں ہی غایت تذلّل پر دلالت کرتے ہیں، مگر نیت اور اعتقاد کے لحاظ سے دونوں میں بہت فرق ہے۔ (۲)

لیکن یہ یاد رہے کہ یہ فرق اس وقت ہوگا جب کسی ایسی چیز کو سجدہ کرے جو کفر و شرک کا شعار نہیں اور وہ چیز مشرکین کا معبود شمار نہ ہوتی ہو، ورنہ منہم (بت) وغیرہ کو سجدہ کرنا جو کفر و شرک کا شعار ہے مطلقاً شرک جلی ہے، گودا زبان سے کہتا ہوں کہ میری نیت عبادت کرنے کی نہیں، تعظیم کی ہے۔ (۳)

فطرت سے کیا مراد ہے؟

”عس ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: کن مولوداً فہو لد علی الفطرة فاعلموا بہو دانیہ اویضواہ۔ إلخ“ (رواہ ابو داؤد)

اس حدیث میں مذکور ہے کہ ہر بچہ فطرت پر پیدا ہو جاتا ہے، البتہ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس بارے میں مختلف اقوال ہیں:

(۱)..... فطرت سے اسلام مراد ہے۔

(۲) فطرت سے اسلام کی قبولیت اور حق و باطل کے درمیان امتیاز کی استعداد مراد ہے۔

(۳) حضرت مولانا انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ فطرت مقدمات اسلام میں سے ہے نہ کہ

(۱) لعل شہری ۲۱/۲/۱۹۷۱ء

(۲) حوالہ شریعت ۹۰/۱

(۳) لسان التبیان ۵۶۵/۱ و کشف الہامی، کتاب الإیمان ۵۰۱/۱

عین اسما، بلکہ فطرت انسان میں اسما کی مادہ کا نام ہے جو کفر پر برا بھلائی سے خالی ہو جاتا ہے۔
(۳) فطرت سے مراد عقل سلیم اور فہم مستقیم ہے۔

(۵) فطرت سے مراد وہ قول ہے جو عہد "السنٹ" میں ہر انسان نے کہا تھا۔

(۶) حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں کہ اس سے وہ خاص علم و ادراک مراد ہے جس سے حق تعالیٰ اور اس کی اطاعت کی شناخت ہو جس طرح حیوانات کی ہر نوع کو خاص خاص قسم کا علم و ادراک دیا گیا ہے، مثلاً کیڑا کو یہ علم دیا گیا ہے کہ کس طرح وہ اپنا اشیانہ بنائے اور کس طرح بچہ کو دانہ کھائے، کس طرح اڑائے وغیرہ وغیرہ۔

(۷) عبد اللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ اس سے مراد انجام سعادت و شقاوت ہے یعنی اللہ تعالیٰ ہر مومن کو کے بارے میں جانتا ہے کہ وہ سعید ہے یا شقی ہے۔ (۱) واللہ اعلم

مشرکین کے اولاد کہاں ہوں گے؟

"عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن أولاد المشركين، قال: الله أعلم بما كانوا عاملين" (رواه أبو داود)

مشرکین کے اولاد کہاں ہوں گے؟ یعنی جنت میں ہوں گے یا جہنم میں یا کہیں اور؟ اس بارے میں علماء کے مندرجہ ذیل اقوال ہیں۔

- (۱) پہلا قول یہ ہے کہ وہ جنت میں ہوں گے۔
- (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ جہنم میں ہوں گے۔
- (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ اہل جنت کے خادم ہوں گے۔
- (۴) چوتھا قول یہ ہے کہ اہل اعراف سے ہوں گے۔
- (۵) پانچواں قول یہ ہے کہ ان سے آخرت میں امتوں لیا جائے گا۔
- (۶) چھٹا قول یہ ہے کہ خاک بنا دیا جائے گا کوئی مواخذہ نہ ہوگا۔
- (۷) ساتواں قول یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت ہوں گے۔

(۱) ترمذی ۱۷۶/۳ و جامع ایضاً لہذا المسئلة، تكملة فتح المصمم ۳۹۷/۵، کتاب القدر، باب معنی

کل مولود یولد علی الفطرة (الطبع الحمدی) دی النسخة ۱۳۲۳ھ، ۵ جنوری ۲۰۰۴ء

(۸) آنھوں کا قول یہ ہے کہ جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ ہوگا کہ یہ گمراہ رہتا تو کفر اختیار کرتا تو جہنمی ہے اور جس کے بارے میں یہ علم ہے کہ یہ بڑے ہو کر فطرت پر قائم رہتا تو وہ اہل جنت میں سے ہے۔

(۹) لو اس قوس یہ ہے کہ ان کے بارے میں توقف کیا جائے، اور کوئی فیصلہ نہ کیا جائے، اور یہی قوس رائج ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، سفیہ ثوریؒ وغیرہ بہت سے اکابر کی رائے یہی ہے، کیونکہ اس مسئلہ میں حدیثیں مختلف ہیں، اور نسخ یعنی تقدیم و تاخیر کا کوئی قرینہ نہیں اور سند کے اعتبار سے تو یہ ”اللہ اعلم بماکونوا عامین“ ہے، جو توقف پر دلالت کرتی ہے، پس یہی قوس رائج ہو۔ (۱)

اول المخلوقات کیا ہے؟

”عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن أول ما

خلق الله القلم... إلخ“ (رواه الترمذي)

اللہ تعالیٰ کے علاوہ جتنی بھی چیزیں ہیں وہ سب مخلوق ہیں، اس میں اہل حق کا کوئی اختلاف بھی نہیں، سب یہی کہتے ہیں کہ وہ مخلوق و حادث ہیں، تمام ادیان و مذاہب کا بھی یہی عقیدہ ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اول المخلوقات کیا ہے؟ یعنی سب سے پہلے کنسی چیز پیدا کی گئی؟ اس بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں

- (۱) ابن جریر صریحاً فرماتے ہیں کہ اول المخلوقات قلم ہے۔
- (۲) ابوالعلاء، بدائی فرماتے ہیں کہ مخلوق اول عرش ہے۔
- (۳) حضرت ابن عباسؓ و حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ مخلوق اول پانی ہے۔
- (۴) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مخلوق اول نور و ظلمت ہے۔
- (۵) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ سب سے پہلے نور بخندہ پیدا کیا گیا ہے، چنانچہ مصنف

عبدالرزاق میں حضرت جابرؓ سے روایت منقول ہے ”أول ما خلق الله نوري“

(۱) راجع لهذه المسئلة، رحمة الله الواسعة، ۴۰/۳، والفرع المصنوع، ۳۶۹/۶، وراجع تفصیل هذه الأوال وادلتها

تكملة فتح الملهم، ۵۰۱/۵، کتاب القدر، حکم لفضل الصبر

(۶) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مخلوق اول متل ہے، اس کی تائید بھی بعض روایات سے ہوتی ہے، وإن كانت ضعيفة۔

(۷) ساتواں قول یہ ہے کہ مخلوق اول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک ہے۔ (۱) واللہ اعلم

☆☆☆

باب اثبات عذاب القبر

اثبات عذاب قبر

”عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال "يُنْتَبِثُ اللهُ الدِّينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ" ثَبَرْتُ لِي عَذَابُ الْقَبْرِ إِنْ لَحَّ" (رواه البخاري)

اہل سنت والجماعت کے نزدیک قبر کا عذاب و ثواب برحق ہے اس طرح کہ میت کی روح اور جسم دونوں عذاب و ثواب سے متاثر ہوتے ہیں۔

لیکن خوارن، بعض مرجعہ روایات کی ایک جماعت، اور بعض معتزلہ، یہ سب عذاب و ثواب قبر کے منکر ہیں۔

وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ میت بے جان و بے حس جسم ہے، نہ اس میں حیات اور زندگی ہے اور نہ کسی قسم کا ادراک، لہذا اس کو عذاب دینا محال ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہیں وہ ایسا کر سکتے ہیں کہ وہ میت کے جسم کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں ایک خاص قسم کی حیات اتنی مقدار میں پیدا فرمادیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا تنجیم کی لذت کا ادراک کر سکے، جیسا کہ شہداء کے بارے میں ارشاد خداوندی "بل أحياء" میں بھی خاص قسم کی حیات سرا ہے۔ (۲)

(۱) انتصاب المرء فی شرح السنن، المعروف بحل الحرمی، خرد من ترمذی، ۱۹۳/۳، ونفحات الطبع ۱۵۹۵/۱

والفصل الأمل فی كشف الباری، کتاب بدء الخلق، ص ۸۴

(۲) شرح الطحاوی، ص ۷۷

اہل سنت والجماعت کے دلائل

اہل سنت والجماعت کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) پہلی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "فَوَقَّعَ اللَّهُ سَيِّئَاتِ مَا كَفَرُوا وَخَاقٍ بَالٍ

فِرْعَوْنَ سُوءَ الْعَذَابِ (۳۵) النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا، وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ

فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ (۳۶)" (۱)

اس آیت سے معلوم ہوا کہ قیامت کے دن سے پہلے فرعونوں پر صبح و شام آگ پیش کی جاتی ہے اور یہی عذاب قبر ہے، علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ اس آیت میں عذاب قبر کے بارے میں اہل سنت کے مذہب کی اصل کبیر موجود ہے۔

(۲) دوسری دلیل صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع حدیث ہے "إِنْ أَحَدَكُمْ إِذَا

مَاتَ غَرَضَ عَلَيْهِ مَقْعَدَهُ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ"

(۳) تیسری دلیل صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "أَنْ يَهُودِيَّةٌ دَخَلَتْ عَلَيْهَا

فَلَمَّا كَرِهَتْ عَذَابَ الْقَبْرِ، فَقَالَتْ لَهَا أَعَاذُكَ اللَّهُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، فَسَأَلَتْ عَائِشَةَ رَسُولَ اللَّهِ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، فَقَالَ نَعَمْ، عَذَابُ الْقَبْرِ حَقٌّ" (۲)

کیفیت عذاب قبر

کیفیت عذاب قبر کے متعلق تین مذاہب مشہور ہیں:

(۱) ابو الحسن صالحی وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ قبر میں عذاب و ثواب صرف جسم کو ہوتا ہے اس

طرح کہ روح کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا بلکہ جسم بے جان محض ہوتا ہے۔

یہ مذہب خلاف دین ہونے کے علاوہ عقل کے بھی خلاف ہے، چنانچہ "علامہ ضیائی شرح عقائد

کے حاشیہ میں فرماتے ہیں "و لا شک انه مسقطه (حماقت)"

(۲) ابن حرم ظاہریؒ اور علامہ ابن القیمؒ کا مذہب یہ ہے کہ برزخ میں عذاب و ثواب صرف

روح کو ہوتا ہے اور جسم کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

(۱) سورة المومن، باب ۲۴، ۲۳

(۲) راسع لفصل هذه المسئلة، تمسک الملو فی تحقیق احوال الموتی فی البرزخ والقبور ص ۱۰۳، ۹۵، ۹۴

احادیث صحیحہ سے اس مذہب کی بھی تردید ہوتی ہے۔

(۳) صومر بل سنت کے نزدیک عذاب و ثواب قبرروں مع الحسد نہ ہوتا ہے جیسا عصری کے ساتھ روح کا اس درجے میں تعلق و اتصال ہوتا ہے کہ جسم میں ”نفس من حیۃ“۔ تن ایک قسم کی زندگی پیدا ہو جاتی ہے جس سے وہ جسم ثواب و عذاب کا دراک کر سکتا ہے۔

اس مذہب کی اصل بودا کو میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے جس میں یہ عطا آئے ہیں۔
یُعَادِلُہِ الرُّوحُ (۱)۔

مسئلہ سماع موتی

موتی کی دو قسمیں ہیں: ۱- انبیاء ۲- غیر انبیاء۔

انبیاء علیہم السلام کا اپنی قبور میں شننا بل سنت کے تمام ائمہ کا شوق عالیہ مسئلہ سے اس میں کسی بھی معتد بہ عالم نے اختلاف نہیں کیا۔

البتہ غیر انبیاء کے سماع کا مسئلہ دور صحابہ سے مختلف فیہ چلا کر رہا ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ وغیرہا کے نزدیک اصل نفی سماع ہے البتہ جس مواقع میں میت کا سماع نصوص سے ملتا ہے ان کو بد تاویل تسلیم کیا جائے گا۔

لیکن حضرت عبداللہ بن عمرؓ وغیرہ کا رجحان سماع موتی کے ثبوت کی طرف ہے۔

دلائل قائلین سماع موتی

جو حضرات سماع موتی کے ثبوت کے قائل ہیں وہ مندرجہ ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں
(۱) حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا حب میت کو قبر میں رکھ کر دُک داپس مانتے ہیں تو ”ابہ لیسمع قورع بعدہم“ وہ مردوں کی جوتیوں کی آواز سنتے ہیں۔

(۲) نیز یہ حضرت انسؓ کی روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں قبرستان جانے کے وقت ”السلام علیکم یا اہل القور“ کی تہنیت ہے۔

(۳) تیسرے حدیث ثعلیبہؓ سے استدلال کرتے ہیں کہ جنگ بدر کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابیہ کرام کو کفار مقتولین کے بارے میں فرمایا ”ما اتم باسمع لہا قول مہم“

دلیل منکرین سماع موتی

اور جو حضرات سماع موتی کے قائل نہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں "إِنَّمَا لَاسْمَعُ لِحَوْنِي" وارد ہوا ہے، اور ایک اور آیت میں ہے "وَمَا أَمْتُ بِمَسْمَعٍ مِنْ فِي الْقُبُورِ" ان دونوں آیتوں میں سماع موتی کی نفی ہے۔

لیکن ان آیات کے جواب میں علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ ان آیات کریمہ میں سماع کی نفی سے مراد سماع ہدایت کی نفی ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرات مفسرین ان آیات کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ اس میں سماع ناطق کی نفی مراد ہے چنانچہ حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں "إِنَّمَا لَاسْمَعُهُمْ مَسْمَاعًا بِلِسَانِهِمْ" تیسرا جواب یہ رہ گیا ہے کہ اس آیت میں سماع (سنن) کی نفی نہیں بلکہ سماع (سنانے) کی نفی ہے، اور یہ بالکل مدہ کی اور ظاہر ہے کہ دونوں آیتوں میں باب افعال کے صیغے ہیں تو یقیناً اس کے اندر نفی سماع کی ہوئی سماع کی نہیں۔ (۱)

سماع یا عدم سماع کسی ایک طرف قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا

سماع اموات کا مسئلہ چونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مختلف فیہ ہے اور ضروریات دینیہ میں سے بھی نہیں اور دونوں طرف کا برو دلائل ہیں، اس لئے یہ اختلافی امر میں قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا اور نہ ہی کسی نے کیا ہے، چنانچہ حضرت گسکوینی فرماتے ہیں "یہ مسئلہ عہد صحابہ سے مختلف فیہ ہے، اس کا فیصلہ کوئی نہیں کر سکتا"۔ (۲)

ی طرح حضرت حکیم الامت اشرف علی تھانوی "امداد الفتاویٰ" میں فرماتے ہیں دونوں طرف کا برو دلائل ہیں، یہ اختلافی امر کا فیصلہ کون کر سکتا ہے؟ (۳)

(۱) الطرل لتفصیل لمباحات النبیج ۱/۶۳۹ وکتفہ الناری، کتاب الفتاویٰ، ص ۲۲، وفتح المسلم ۳/۳۵۰،

مطابق مسئلہ سماع الحوی

(۲) فتاویٰ رحیمیہ، ص ۸۷

(۳) امداد الفتاویٰ ۵۰/۲۷۷

قبروں پر شاخیں گاڑنے کا حکم

”عن ابن عباس قال: مرّ النبي صلى الله عليه وسلم بقبرين، فقال: إنهما بعدان .. فآخذ جريدَةً رطبةً فشَقَّها بِنِصْفين ثم غرز في كل قبرٍ واحدَةً، قالوا: يا رسول الله! لم صنعت هذا؟ فقال: لعلَّهُ أن يحَقِّقَ عنهما ما لم يَيسَأ“ (رواه الترمذي)

اس حدیث سے بعض اہل بدعت نے قبروں پر پھول چڑھانے کے جواز پر استدلال کیا ہے، لیکن یہ استدلال بالکل باطل ہے اس لئے کہ اس حدیث میں پھول چڑھانے کا کوئی ذکر نہیں، البتہ اس مسئلہ میں علماء کا کلام ہوا ہے کہ اس حدیث کے مطابق قبروں پر شاخیں گاڑنے کا کیا حکم ہے؟

علماء کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی، اور کسی کے لئے ایسا کرنا درست نہیں ہے، علامہ ابن بطال اور علامہ مازنی نے اس کی یہ وجہ بیان فرمائی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی یہ علم دیا گیا تھا کہ ان پر عذاب قبر ہو رہا ہے، اور اس کے ساتھ ہی یہ علم بھی دیا گیا تھا کہ شاخیں گاڑنے کی وجہ سے ان کے عذاب میں تخفیف بھی ہو سکتی ہے، لیکن کسی دوسرے کو نہ صاحب قبر کے معذب (عذاب میں مبتلا) ہونے کا علم ہو سکتا ہے، اور نہ تخفیف عذاب کا، اس لئے دوسروں کے لئے شاخ گاڑنا درست نہیں ہے۔

البتہ حضرت مولانا غلیل احمد سہارنپوری نے بذیل المجہود میں ابن بطال اور مازنی کے مذکورہ قول پر اعتراض کیا، اور فرمایا کہ اگر معذب ہونے کا علم نہ بھی ہو تو بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مردے کے لئے تخفیف عذاب کی کوئی صورت اختیار نہ کی جائے، ورنہ پھر مردے کے لئے دعاء مغفرت اور ایصال ثواب بھی درست نہ ہونا چاہئے، یہی وجہ ہے کہ ابوداؤد میں روایت ہے کہ حضرت بریدہ بن حصیب نے یہ نصیحت فرمائی کہ میری وفات کے بعد میری قبر پر شاخ گاڑ دی جائے، اس بناء پر مولانا سہارنپوری کا ردِ حقان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے قبروں پر شاخ گاڑ دینا جائز بلکہ بہتر ہے۔ (۱)

مفتی محمد شفیع کا قول فیصل

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے اس باب میں قول فیصل یہ بیان فرمائی ہے کہ حدیث سے

(۱) مسند امامی درس ترمذی ۱/۲۹۸، والنظر ایضاً، توضیحات شرح مشکوٰۃ ۱/۵۳۹، و تصحیحات الصحیح

ثابت ہونے والی ہر چیز کو اسی حد پر رکھنا چاہئے، جس حد تک وہ ثابت ہے، حدیث باب میں ایک یا دو مرتبہ
 شاخ گاڑنا ثابت ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احیاء (کبھی کبھی) ایسا کرنا جائز ہے "وعلیہ بحمل
 قول الشیخ السہارنوری"۔

لیکن یہ کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ حدیث باب کے علاوہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی اور شخص
 کی قبر پر شاخیں گاڑنے کو اپنا معمول بنالیا ہو، اس سے یہ بات واضح طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ یہ عمل اگرچہ
 جائز ہے لیکن سنت جاریہ اور عادت مستقلہ بنانے کی چیز نہیں۔ (۱)

☆ ☆ ☆

کتاب العلم

روایت بالمعنی کا حکم

”عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نظر الله عبد الله سمع

مقاتلي لحفظها ووعاها واذاها . الخ“ (مشکوٰۃ المصابيح)

روایت بالمعنی جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں چار مذاہب منقول ہیں

(۱) جمہور کے نزدیک مطلقاً جائز ہے۔

(۲) روایت بالمعنی مفردات میں جائز ہے اور مرکبات میں جائز نہیں۔

(۳) روایت بالمعنی اس شخص کے لئے جائز ہے جس کو عاقل حدیث کا استحضار ہو اور اس میں

صحیح تصرف کرنے پر قدرت حاصل ہو۔

(۴) اس شخص کے لئے روایت بالمعنی صحیح ہے کہ جس کو کوئی حدیث (لفظاً و معنی) یاد تھی اور

پھر وہ لفظ بھول گیا جب کہ معنی اس کے ذہن میں موجود ہیں تو اس معنی کو بیان کرنا چاہئے تاکہ اس سے کوئی

فائدہ نہ رہ جائے۔ (۱)

سن تحمل حدیث میں علماء کا اختلاف

”عن عبد الله بن عباس قال: اقبلت راكباً على حمارة، وأنا يومئذٍ قد اهرط

الاحتلام... الخ“ (رواه البخاري)

ایک تحمل حدیث ہے اور ایک اداء حدیث، تحمل حدیث سماع حدیث یعنی حدیث سننے کو کہتے ہیں

اور اداء حدیث روایت و اسرار حدیث یعنی حدیث سنانے کو کہتے ہیں۔

حصرت شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ اداء حدیث کے لئے عاقل و بالغ ہونے کی شرط متفق علیہ ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں، البتہ بعض حضرات بلوغ سے قبل تحمل حدیث سے بھی منع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بالغ ہونے سے پہلے تحمل حدیث کا کوئی اعتبار نہیں۔

لیکن جمہور کے نزدیک بلوغ سے قبل تحمل درست ہے۔

تحمل حدیث کے لئے کتنی عمر ضروری ہے؟

پھر اس عمر کی تحدید میں اختلاف ہے جو سماع کے مقبول ہونے کے لئے ضروری یا مستحب ہے۔ بعض حضرات، خاص طور پر اہل کونڈہ تو اس بات کے قائل ہیں کہ بیس سال سے پہلے سماع و تحمل حدیث نہیں کرنا چاہئے۔

امام ابو عبد اللہ زبیری اس عمر کو مستحب قرار دیتے ہیں۔

امام یحییٰ بن معین فرماتے ہیں کہ سہ تحمل حدیث پندرہ سال ہے۔

امام یزید بن ہارون کے نزدیک تیرہ سال ہے۔

سویٰ بن ہارون حوالہ فرماتے ہیں کہ جب بچہ گائے اور دوسرے جانوروں میں فرق کر سکے تو وہ سن تحمل ہے۔

امام احمد فرماتے ہیں کہ جو بچہ سمجھ جائے اور ضبط کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اس کا سماع درست

ہے۔

جمہور جو بلوغ کی قید نہیں لگاتے اور نہ ہی کسی سن کی تحدید کرتے ہیں ان کی دلیل وہ روایات ہیں جو صفہ صحابہ مثلاً حضرات حسنین، عبد اللہ بن عباس، نعمان بن بشیر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم وغیرہ سے مروی ہیں، محدثین نے ان کی روایات میں یہ تفریق کہیں نہیں کی کہ یہ روایات بلوغ سے قبل کی ہیں اور یہ روایات بلوغ کے بعد کی۔ (۱)

کیا تائید شریعت کے لئے وضع حدیث جائز ہے؟

”عن علی قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لا تکذبوا علی، فإما من کذب

علی فلیج النار“ (رواہ البخاری)

(۱) راجع لتفصیل، کتاب البخاری، کتاب العلم ۳/۴۵۵

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب بیانی مطلقاً حرام ہے، خواہ دینی احکام میں ہو یا دنیوی۔
در حیب میں یا وعظ و ارشاد میں، اور اس پر استکا اجماع ہے۔

البتہ کچھ جاہل صوفیہ کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے "کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم" سے منع فرمایا ہے "کذب للنبی صلی اللہ علیہ وسلم" سے نہیں، لہذا اگر کوئی روایت تائید کے لئے احادیث وضع کر لے تو یہ جائز ہے۔

اسی طرح کرامیہ کا بھی یہی کہنا ہے کہ قرآن و سنت میں جو کچھ وارد ہوا ہے اس کو ثابت کرنے کے لئے اگر ترغیب و ترہیب کے باب میں کوئی جھوٹ بول کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دے تو جائز ہے، کیونکہ یہ "کذب لہ" ہے "کذب علیہ" نہیں ہے۔

ان جہلاء کا استدلال ایک روایت سے بھی ہے، جس میں ہے کہ "من کذب عني متعذراً ليهضل الناس به فليجتوا مقعده من النار"

اس روایت میں "کذب متعذراً" کو گناہ و رہاصیب عذاب اس صورت میں قرار دیا گیا ہے جبکہ لوگوں کو گمراہ کرنے کی نیت سے جھوٹ بول گیا ہو، جس سے مظلوم ہوا کہ اگر لوگوں کو گمراہ کرنے کی نیت نہ ہو تو جھوٹ بول جا سکتا ہے، چنانچہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ جو روایات اس قید سے مطلق ہیں ان کو بھی اسی متنبہ روایت پر محمول کیا جائے گا۔

لیکن ان لوگوں کی یہ دلیل باطل ہے۔

اولاً اس لئے کہ یہ زیادتی باطل ہے، کسی صحیح روایت میں یہ زیادتی نہیں آئی ہے۔

ثانیاً اگر یہ زیادتی صحیح تسلیم کی جائے تو وہ تاکید کے لئے ہوگی کمالی قولہ تعالیٰ: لعن اعظم من القری علی اللہ کذباً لیهضل الناس بظہر علم "پھر اس سے زیادہ ظالم کون ہو جو بہتان باندھے اللہ پر جھوٹ تاکہ لوگوں کو گمراہ کرے بلا تحقیق۔

ثالثاً "لیہضل" میں لام تعلیلیہ نہیں ہے بلکہ لام عاقبت ہے، یعنی وہ کذب بیانی جس کا انجام گمراہی ہے۔ (۱)



کتاب الطہارۃ

طہارت کے لغوی و اصطلاحی معنی

طہارت کے لغوی معنی نکتہ صفت اور صفائی کے ہیں، اور اصطلاح شرع میں طہارت سے مراد طہارت من الاحداث وارانجاس ہوتی ہے، احداث میں حدث اصغر اور حدث اکبر دونوں داخل ہے، ایسا ہی انجاس نہ سرت نفیض اور خفیہ دونوں کو شامل ہے۔ (۱)

لفظ قبول کے حقیقی معنی کیا ہیں؟

”عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تقبل صلوۃ بغير طہور

المح“ (رواہ العرمطی)

لفظ قبول دو معنی میں مستعمل ہے، ایک قبول اصابت دوسرے قبول اجابت۔

قبول اصابت کا مطلب ہے ”کون الشیء مستحیلاً علی جمیع الشرائط والارکان“

اس معنی کے لحاظ سے یہ صحت کے مترادف ہے، اور اس کا نتیجہ دنیاوی اعتبار سے فراغ الذمہ ہے۔

اور قبول اجابت کا مطلب ہے ”وقوع الشیء فی حیز مرصاة الرب سبحانه وتعالیٰ

“ اس کا نتیجہ آخرت کا ثواب ہے۔

قرآن وحدیث میں لفظ قبول دونوں معنی میں استعمال ہوا ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ لفظ

قبول کے حقیقی معنی کیا ہیں؟

حافظ ابن حجر قراتے ہیں کہ لفظ قبول اجابت کے معنی میں حقیقت ہے، اور اصابت کے معنی

میں مجاز ہے، لیکن علامہ عثمانی نے ”فتح الملہم“ میں اس کو اصابت کے معنی میں حقیقت اور اجابت کے معنی

میں مجاز قرار دیا ہے۔

لیکن جمہور کے نزدیک حدیث باب میں قبول سے قبول اصابت مراد ہے، اس صورت میں علامہ عثمانی کے قول پر تو کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک بھی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں، اہل حنفیہ کے قول پر اشکال ہو سکتا ہے کہ حقیقی معنی کیوں چھوڑا گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک قرینہ کی وجہ سے معنی حقیقی کو چھوڑ دیا گیا، اور وہ قرینہ تمام امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ نماز بغیر طہارت کے صحیح اور معتبر ہی نہیں ہوتی۔ (۱)

نماز جنازہ کے لئے طہارت کا حکم

”عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تقبل صلوۃ بغير طہور“ (رواہ الحرمی)

نماز جنازہ کے لئے وضو شرط ہے یا نہیں؟ اس میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک طہارت ہر قسم کی نماز کے لئے شرط ہے، لہذا نماز جنازہ کے لئے بھی طہارت شرط ہے۔

الشیخ امام ابن جریر طبرانی، امام شعبی اور ابن علیہ سے منقول ہے کہ وہ نماز جنازہ کے لئے وضو کو شرط قرار نہیں دیتے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ اس کے لئے طہارت شرط نہیں، اس لئے کہ وہ ”صلوۃ“ نہیں بلکہ میت کے لئے دعا و استغفار ہے۔

جمہور علماء ارشاد فرماتے ہیں کہ صلوۃ جنازہ ”صلوۃ“ ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر صلوۃ کا اطلاق کیا ہے، جیسا کہ روایت میں ہے ”صلوا علی احوکم المحاسنی“ نیز نماز جنازہ میں صلوۃ کے خصائص پائے جاتے ہیں، چنانچہ اس میں بکبیر تحریر ہے، تسبیح ہے، قیام ہوتا ہے، استقبال قبلہ ہوتا ہے۔ (۲)

سجدہ تلاوت کے لئے طہارت کا حکم

”عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تقبل صلوۃ بغير طہور“ (الح)

(۱) ملخصاً من فرس قریلی، ۶۶/۱، وکشف الخلی، کتاب الوضوء، ۹۱، ۵، وفتح الباری، ۴۵/۲، وانظر للتفصیل، فتح المصنوع، ۴۴۵/۲، وحبوب الطہارۃ للصلوۃ

(۲) انظر لهذا التفصیل، کشف الخلی، کتاب الوضوء، ۹۸، ۹۷/۵، وبتایہ المجتہد، ۳۱/

” (رواہ الترمذی)

بعدِ تلاوت کے لئے طہارت شرط ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک بعدِ تلاوت کے لئے طہارت شرط ہے۔

البتہ امام ابن جریر طبری، امام شعبی، ابن عثیمہ اور امام بخاری کا مسلک یہ ہے کہ بعدِ تلاوت کے

لئے طہارت شرط نہیں۔

ان حضرات کا استدلال صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کے ایک اثر سے ہے جو تعلیقاً روایت کیا گیا

ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں ”سجد علی غیر وضوء“۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ بخاری کے اصلی کے نسخہ میں ”سجد علی غیر وضوء“ کے

بجائے ”سجد علی وضوء“ وارد ہوا ہے، جو جمہور کے مسلک پر صریح ہے۔

اس کے علاوہ حدیث باب بھی جمہور کی دلیل ہے، کیونکہ بعدِ تلاوت بھی ایک طرح کی نماز ہے،

جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن حکیم میں ہجود بول کر پوری نماز مراد لی گئی ہے، مثلاً ”وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ

وَسَبِّحْهُ لَهْلَاطٍ وَهَلَا“ (۱)۔

فائدہ الطہورین کا مسئلہ

”عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تقبل صلوۃ بغير طہور ..“

البخ“ (رواہ الترمذی)

فائدہ الطہورین اس شخص کو کہتے ہیں جس کے پاس ارلۃ حدث کے لئے نہ پانی ہو اور نہ مٹی، اس

کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، کہ ایسے شخص کا کیا حکم ہے؟ آیا وہ بغیر طہارت کے نماز ادا کرے گا یا

قضاء کرے گا؟ (۲)

چنانچہ امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسا شخص نماز نہ پڑھے بلکہ بعد میں قضاء کرے۔

امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ اس وقت نماز پڑھے بعد میں قضاء بھی واجب نہیں۔

امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص سے نماز ساقط ہو جاتی ہے، نہ اس وقت نماز پڑھنا ضروری

(۱) جامع، کنف الباری، کتاب الرضوء، ۹۷/۵، ۹۸، وخرس ترمذی ۱۶۷/۱، وندیۃ المجتہد ۳۱/۱

(۲) النظر لہدہ المسئلة، المذنی لا من قلعہ ۱۵۷/۱، وفتح المصلح ۲۷۷/۲

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک اگر نماز کے دوران کسی نمازی کو حدث لاحق ہو جائے تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جا کر وضو کر لے اور واپس آ کر سابقہ افعال پر بناء کر لے۔

شافعیہ وغیرہ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں ہے، حافظ ابن حجر نے شافعیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے حدیث باب سے حنفیہ کے خلاف استدلال کیا ہے کہ جتنی دیر طہارت کے بغیر گزرے گی وہ صلوٰۃ بغیر طہور ہوگی، جو حدیث باب کی رو سے درست نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وضو کے لئے جانا نماز کا جزء نہیں، یہی وجہ ہے کہ بناء کرنے والے کو نماز وہیں سے شروع کرنی ہوتی ہے، جہاں سے حدث لاحق ہوا تھا، اگر جانا اور آنا نماز کا جزء ہوتا تو اتنی مدت میں امام نے جتنی نماز پڑھی بناء کرنے والے کو اس کے ذہرانے کی ضرورت نہیں ہوتی چاہئے۔

لیکن اس جواب پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر ذہاب و ایاب (جانا اور آنا) نماز کا جزء نہیں تو عمل کثیر ہے اور عمل کثیر کے تنقل سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، نیز اگر یہ نماز نہیں ہے تو اس میں کلام کی اجازت ہونی چاہئے، حالانکہ کلام کی اجازت نہیں۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس عمل کثیر سے نماز کا فاسد نہ ہوتا اور اس کے دوران کلام کا ممنوع ہونا دونوں خلاف قیاس اس حدیث سے ثابت ہیں جو ابن ماجہ اور عبد الرزاق نے حضرت عائشہ سے مرفوعاً اور دارقطنی نے حضرت ابوسعید خدریؓ اور عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے اور حنفیہ کی مستدل بھی ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أصابه قيء أو عاف أو قلنس أو ملء فليبصر فبعثر صائتم لتبني على صلواته وهو في ذلك لا يتكلم" (اللفظ لا بأس ماجہ) (۱)



باب آداب الخلاء

بیت الخلاء میں داخل ہونے کی دعا کس وقت پڑھنی چاہئے؟

"عن أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا دخل الخلاء قال،

(۱) بوس ترمذی باختصار ۱/۲۹۹، وانظر أيضاً، فطح الطح ۵۳۹/۲، معزاً إلى مرآة المفحج ۱۷/۳

اللہم ای اعوذ بک من الخبث والخبائث“ (رواہ الترمذی)

اس بارے میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ بیت الخلاء میں داخل ہونے کی دعا کس وقت پڑھنی چاہئے؟

بعض حضرات نے فرمایا کہ جس وقت بیت الخلاء جانے کا ارادہ ہو اس وقت پڑھی جائے، لیکن اس میں محقق قول یہ ہے کہ اگر انسان گھر میں ہو تو قبیل دخول الخلاء (یعنی دخول خلاء سے کچھ پہلے) دروازہ صحراء میں ہو تو قبیل کشف اسعورۃ پڑھنی چاہئے۔ لیکن اگر خلاء میں داخل ہو گیا اور دعائیں پڑھی تو اس صورت میں اختلاف ہے۔

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اگر خلاء میں داخل ہو گیا اور دعائیں پڑھی تو پھر زباں سے نہ پڑھے، بلکہ دل میں استحضار کرے۔

لیکن امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کشف عورت سے پہلے دخول خلاء کے بعد بھی پڑھ لینی چاہئے۔ (۱)

ولائک الحمد

امام مالکؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں ”اذا دخل الخلاء قال“ کے الفاظ آئے ہیں، جن سے قیاس یہی ہے کہ دخول خلاء کے بعد بھی دعا پڑھی جاسکتی ہے۔

جمہور کے نزدیک ”اذا دخل الخلاء“ ”اذا اراد ان یدخل الخلاء“ کے معنی میں ہے۔ نیز امام مالکؒ ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدکر اللہ عزوجل علی کل احیانہ“

لیکن یہ استدلال بہت کمزور ہے، کیونکہ اگر اس کے ظاہر پر عمل کیا جائے تو پھر کشف عورت کے بعد بھی دعا کا پڑھنا جائز ہونا چاہئے، حالانکہ امام مالکؒ بھی اس کے قائل نہیں، معلوم ہوا کہ یہ روایت اپنے ظاہر پر محمول نہیں، یہ تو اس میں ”شکل“ کا لفظ ”وأنین من کل شیء“ کے قبیل سے ہے اور لفظ ”شکل“ اکثر کے معنی میں آیا ہے، یا پھر ذکر سے مراد ذکر قلبی ہے۔

شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا کہ یہ حدیث اذکار متواردہ پر محمول ہے، یعنی وہ اذکار جو خاص خاص مواقع

اور اوقات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں، لہذا مطلب یہ ہے کہ آپ اپنے شب و روز کی ہر معرفت کے وقت کوئی نہ کوئی ذکر ضرور فرمایا کرتے تھے۔ (۱)

استقبال و استدبار قبلہ کا حکم

”عن ابی ایوب الأنصاری قال. قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا أتیتم المعائط فلا تستقبلوا القبلة بمعائط ولا بول ولا تستدبروها ولا کن شرقاً أو غرباً“ (رواہ الحرمی)

استقبال قبلہ کے معنی ہیں قبلہ کی طرف رخ کر کے بیٹھنا، اور استدبار اس کے برعکس قبلہ کی طرف پیٹھ کر کے بیٹھنے کو کہتے ہیں۔

فضائے حاجت کے وقت استقبال اور استدبار قبلہ کے مسئلہ میں فقہاء کے آٹھ مذاہب ہیں۔

(۱) استقبال اور استدبار دونوں علی الاطلاق ناجائز ہیں، خواہ کھلی فضاء میں ہو یا آبادی میں، یہ مسلک حضرت امام ابو حنیفہ اور امام محمد وغیرہ کا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی پر ہے۔

(۲) استقبال اور استدبار دونوں مطلقاً جائز ہیں، خواہ آبادی میں ہو خواہ صحراء میں، یہ مسلک حضرت عائشہ اور راؤد ظاہری وغیرہ سے منقول ہے۔

(۳) صحراء میں استقبال و استدبار دونوں ناجائز اور آبادی میں دونوں جائز، یہ مسلک امام مالک اور امام شافعی وغیرہ کا ہے۔

(۴) استقبال بہر صورت ناجائز اور استدبار بہر صورت جائز، یہ امام احمد سے ایک روایت ہے۔

(۵) استقبال بہر صورت ناجائز، و استدبار آبادی میں جائز اور صحراء میں ناجائز، یہ مسلک امام ابو یوسف کا ہے۔

(۶) استقبال و استدبار کعبہ کے ساتھ بیت المقدس کا استقبال و استدبار بھی مطلقاً ناجائز ہے، یہ قول محمد بن سیرین کا ہے، اور ایک روایت کے مطابق ابراہیم نخعی بھی اسی کے قائل ہیں۔

(۷) استقبال اور استدبار دونوں کی ممانعت اہل مدینہ کے ساتھ مخصوص ہے، غیر اہل مدینہ

(۱) معجم منہج ترمذی ۱/۱۸۴، وکلیلی کشف الباری، کتاب الوضوء، ۵/۲۳۸، وضاحت الصحیح ۲/۱۳۹

کے لئے دونوں جائز ہیں، یہ حافظ ابو عوانہ کا قول ہے۔

(۸) استقبال واستدبار مطلقاً مکروہ تنزیہی ہیں، یہ امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت ہے۔

ولائک نقباء

یہ اختلاف دراصل روایات کے اختلاف پر مبنی ہے، چنانچہ اس باب میں مختلف روایات ہیں۔

(۱) روایت ولی حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی حدیث باب ہے۔

اس روایت سے حنفیہ نے ممانعت کے عموم پر استدلال کیا ہے، کیونکہ اس میں حکم عام ہے اور بنیاد (آبادی) و صحراء کی کوئی تفریق نہیں۔

(۲) دوسری روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ہے جسے امام ترمذیؒ نے روایت کیا ہے "قل

رقت یومنا علی بیت حفصۃؓ روايت السی صلی اللہ علیہ وسلم علی حاحہ مستقبل الشام مستدبر الکعبۃ"

اس روایت سے دوسرے مذہب والے علی الاطلاق جواز پر استدلال کرتے ہیں، تیسرے مذہب والے صرف بنیان میں جائز ہونے پر، چوتھے مذہب والے استدبار کے مطلقاً جوہر پر، پانچویں مذہب والے استدبار کے آبادی میں جائز ہونے پر اور آٹھویں مذہب والے استدبار کے مکروہ تنزیہی ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔

(۳) تیسری روایت حضرت جابرؓ کی ہے، ترمذیؒ اور ابو داؤدؒ میں مذکور ہے "قال بھی لہی

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلة بیول فرأینہ قبل ان یقبض بعام یستقبلہا"

اس روایت سے دوسرے مذہب والے علی الاطلاق جواز پر استدلال کرتے ہیں اور تیسرے مذہب والے صرف بنیان میں جائز ہونے پر۔

(۴) چوتھی روایت ابو داؤدؒ میں حضرت معقل بن ابی معقلؓ کی ہے "قال بھی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلیس بیول او غائط"

اس روایت سے محمد بن سیرینؒ اور ایک روایت کے مطابق ابراہیم حنفیؒ بھی اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ کعبہ کے علاوہ بیت المقدس کی طرف استقبال و استدبار بھی مکروہ ہے۔

مذہب احناف کی وجوہ ترجیح

حنفیہ نے مذکورہ تمام روایات میں حضرت ابویوب انصاریؓ کی روایت کو ترجیح دی، اور وجوہ ترجیح

مندرجہ ذیل ہیں

- (۱) یہ حدیث باتفاق محدثین سند کے اعتبار سے اصح مافی الباب ہے۔
- (۲) حضرت ابویوب انصاریؓ کی روایت قولی ہے اور مخالف روایات فعلی ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ تعارض کے وقت بالاتفاق قولی احادیث کو ترجیح ہوتی ہے۔
- (۳) حضرت ابویوب انصاریؓ کی روایت محرم ہے اور اس کی مخالف روایات صحیح ہیں اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ تعارض کے وقت محرم کو صحیح پر ترجیح ہوتی ہے۔ (۱)

کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا حکم

”عَنْ نُسَيْبٍ قَالَ: مَنْ حَدَّثَكُمْ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَبُولُ قَائِمًا فَلَا تَصِلُوهُ مَا كَانَ يَبُولُ إِلَّا قَاعِدًا“ (رواه الترمذی)

”بول قائماً“ یعنی کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام احمدؒ اسے علی الاطلاق جائز کہتے ہیں، اس کے برعکس بعض اہل ظاہر اس کی حرمت کے قائل ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ چھینٹے اڑنے کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ مکروہ

ہے۔

اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر غدر کے ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ (۲)

دلائل فقہاء

جمہور کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث باب ہے اور اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت

کا بیان ہے، نہ کہ ممانعت کا، لہذا زیادہ سے زیادہ کراہت تنزیہی ہی ثابت ہوگی۔

(۱) جامع لمرید التخصیص، ج ۱، ترمذی، ۱۹۶/۱، وکشف الباری، کتاب الوضوء، ۲۹۱/۵، وفتاویٰ الشیخ ۱۲

امام احمدؒ کی دلیل صحیحین میں حضرت حذیفہؓ کی حدیث ہے۔ "قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم سباطة قوم فبال قائمًا".

لیکن اس حدیث کی علماء نے بہت سی توجیہات کی ہیں

توجیہات رولت حذیفہ

(۱) بعض نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لئے قاتل پیشاب کیا کہ نجاست کی بد سے وہاں بیٹھنا ممکن نہ تھا۔

(۲) بعض نے کہا کہ بعض اطباء کے نزدیک بھی کھڑے ہو کر پیشاب کرنا صحت کے لئے مفید ہے اور عرب میں خاص طور پر یہ بات کافی مشہور تھی۔ برین ہاناہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قائماً پیشاب کیا۔

(۳) بعض نے کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت زہرہ پہنچے ہوئے تھے بیشکنا مشکل تھا۔ اس لئے کامیاب شہاب کیا۔

(۴) یہ بھی احتمال ہے کہ امور مسلمین میں اشتعال طویل ہوئے کی وجہ سے پیشاب کا تقاضہ شدید ہو گیا ہو اور پیشاب کرنے کی مہلت نہ ملی۔

لیکن یہ تو جہات ضعیف اور معید ہیں، صرف دو جہات بہتر ہیں

(۱) ایک یہ کہ ”پ“ کے گھٹنے میں اس وقت تکلیف تھی، جس کی وجہ سے بیٹن مشکل تھا، اس کی تائید حاکم اور یسعی کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ”بال قانما“ کے ساتھ ”لجرح کاں فی مابعدہ“ (۱) کے الفاظ موجود ہیں۔

(۲) اور دوسری توجیہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیاں جواز کے لئے قائم اپیشاب کیا ہو کیونکہ مکروہ تنزیہی بھی جوار بنی کا ایک شعبہ ہے۔ (۲)

القبلة لغائط أو بول، أو أن يستحي باليسمين . الخ " (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ دائیں ہاتھ سے استنجاء کرنے کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ حدیث باب کے ظاہر سے اہل ظاہر اور بعض حنابلہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ استنجاء بالیسمن جائز نہیں ہے، چنانچہ اگر کسی نے استنجاء بالیسمن کیا تو اس سے طہارت حاصل نہ ہوگی، یہ حضرات حدیث باب کی غمی کو غمی تحریم پر محمول کرتے ہیں۔

بعض شافعیہ نے بھی اگرچہ اس غمی کو تحریم کے لئے قرار دیا ہے لیکن اس تحریم کے باوجود وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے استنجاء بالیسمن کیا تو یہ اس کے لئے کافی ہو جائے گا۔ (۱)

لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک حدیث باب میں مذکورہ غمی، غمی تنزیہی ہے، چونکہ استنجاء سے مقصود ازالہ نجاست اور طہارت کا حصول ہے اس لئے خواہ وہ کسی بھی ہاتھ سے کی جائے یہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے لیکن چونکہ شریعت نے دائیں ہاتھ کو امور شریفہ کے لئے مخصوص کیا ہے، جیسے حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے۔

قالت كانت يد رسول الله صلى الله عليه وسلم اليمنى لظهوره وطعامه وكانت يده اليسرى لخلقه وما كان من اذى .

اس لئے کہا جائے گا کہ استنجاء بالیسمن کی ممانعت دائیں ہاتھ کی شرافت اور کرامت کی وجہ سے ہے اور استنجاء بالیسمن کی صورت میں چونکہ دائیں ہاتھ کی بے حرمتی لازم آتی ہے اس لئے اس کو مکروہ کہا جائے گا۔ (۲) واللہ اعلم

استنجاء میں تلیثِ احجار کا حکم

"عن عبد الرحمن بن يزيد قال قيل لسلمان قد علمكم ليكم كل شيء حتى الخرافة قال سلمان أجل، نهانا أن نستقبل القبلة . . . أو أن يستحي أحدنا بأقل من ثلاثة أحجار . الخ " (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ استنجاء کے لئے پتھروں کا کوئی عدد مسنون ہے یا نہیں؟

(۱) راجع، فتح الباری: ۲۵۳/۱

(۲) صفحات الطلح: ۱۳۲/۲

امام شافعی اور امام احمد وغیرہ کے نزدیک استنجہ میں انقاء اور تلیف اہتمام واجب ہے اور اہتمام مستحب ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک صرف انقاء واجب ہے اور تلیف مسنون ہے اور ہمارے مستحب ہے، اور تلیف کا ذکر ان کے نزدیک احادیث میں اس لئے آتا ہے کہ عموماً اس حد سے انقاء ہو جاتا ہے۔ (۲)

امام شافعی کا استدلال

امام شافعی تلیف اہتمام کے وجوب پر حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ اس میں نبی سے کم پتھروں کی ممانعت کی گئی ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ عموماً انقاء تین ہی پتھروں سے ہوتا ہے، اس لئے اس سے کم کی ممانعت کی گئی ہے، لیکن اگر انقاء اس سے کم میں ہو جائے تو بھی جائز ہے۔

دلائل احناف

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں

(۱) ابو داؤد وغیرہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے "مس اسبحم و فنیوہم من فعل فقد احسن ومن لا ھلأھرج"۔

اس حدیث میں تصریح ہے کہ اہتمام مستحب ہے واجب نہیں۔

(۲) نیز ابو داؤد وغیرہ میں حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً مروی ہے "قالت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا ذهب احدکم الی العائط فلیذهب معہ بناتلۃ احجار یتطیب بہن فانھا تجزئ عنہ"۔

اس روایت میں "فانھا تجزئ عنہ" کا تفسیر یہ ہے کہ مقصود اصل انقاء ہے اور کوئی عدد مخصوص مقصود بالذات نہیں۔

(۱) "مس" سے معنی مٹا دینا ہے۔ اس کے ہیں تلیف اہتمام سے مراد تین پتھروں کا استعمال کرنا ہے۔ اور اہتمام سے مراد پتھروں کا طاق ہونا ہے۔

(۳) ترمذی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ استنجاء کے لئے تم پتھر لائیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں "فأتيته بالحجرين وروثة فأخذ الحجرين وألقى الروثة وقال إني أرى كس"

یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجرین (دو پتھروں) پر اکتفاء فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ تثلیث واجب نہیں ورنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حجرین پر کتفاء نہ فرماتے بلکہ ایک پتھر اور ضرور منگواتے۔ (۱) واللہ اعلم۔

نجس چیز سے استنجاء کرنے کا حکم

"عن اس مسعود، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تستنجوا بالروث ولا بلعظام، ولا بذر، ولا إخوانكم من الجن" (رواه ترمذی)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ہڈی، گوبر، لید وغیرہ سے استنجاء کرنا درست ہے یا نہیں؟ چنانچہ امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاق فرماتے ہیں کہ ہڈی اور گوبر وغیرہ سے استنجاء کرنا درست نہیں حتیٰ کہ اگر کسی نے ہڈی سے استنجاء کیا تو اسے کا عدم شمار کیا جائے گا اور اس سے طہارت حاصل نہیں ہوگی۔

ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے سے ہے۔ لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب میں ۷ چیزوں (ہڈی، گوبر، عیرہ) سے استنجاء کرنے کو اس لئے منع نہیں کیا ہے کہ اس سے طہارت ہی حاصل نہیں ہوتی، بلکہ اس لئے منع کیا گیا ہے کہ یہ درحقیقت جنات کی غذا ہے، جو صرف کراہت پر دلالت کرتی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ہڈی اور گوبر سے استنجاء کرنا درست تو ہے، مگر مکروہ ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اصل میں استنجاء کا مقصد تقلیل نجاست ہے اور وہ ان چیزوں سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، لہذا دوسری چیزوں کی طرح ان چیزوں سے بھی استنجاء کرنا درست ہے، البتہ حدیث باب کی بنیاد پر ان چیزوں سے استنجاء کرنا مکروہ ہے۔ (۲)

(۱) والتحصیل فی درس مرمدی ۲۱۶/۱ و صحاح النسخ ۱۳۲/۲ و کشف الباری، کتاب الوضوء ۳۶۰/۵

(۲) نظر اہل المسئلة، الطبر المصنوع ۱۳۰۰۹۳/۱

پانی سے استنجاء کرنے کا حکم

”عن عائشة قالت مَرَّونَ أَرُوْا جَعَنَ اَنْ يَسْتَطِيْعُوْا بِالْمَاءِ... الخ“ (رواہ الشرح منہ) لفظ ”اَنْ يَسْتَطِيْعُوْا“ استطابۃ سے مشتق ہے، استطابۃ کے لغوی معنی ہے پاکیزگی چاہنا اور استنجاء ہے، اس حدیث سے استنجاء بالماء کا جواز بلکہ سنیت ثابت ہوتی ہے، چنانچہ یہ حدیث استنجاء بالماء کی سنیت پر جمہور کی دلیل ہے، لہذا یہ حدیث حضرت سعید بن المسیبؒ اور بعض اہل ظاہر کے خلاف حجت ہے جو استنجاء بالماء کو خلاف سنت قرار دیتے ہیں۔

دوسری طرف اس کے بالکل برعکس ابن حبیب مالکی کا قول یہ ہے کہ استنجاء بالجوارہ ناجائز ہے لیکن یہ قول احادیث استنجاء بالجوارہ (۱) کی وجہ سے مردود ہے۔

ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جمع بین الجوارہ والماء افضل ہے۔

بعض اہل ظاہر اس جمع کو بھی خلاف سنت قرار دیتے ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ جمع بین الماء والجوارہ کے تمام احادیث ضعیف ہیں، یعنی یا تو صریح نہیں ہیں یا صحیح نہیں ہیں۔

لیکن ان کا یہ خیال درست نہیں، اس لئے کہ اگرچہ اس معنی کی احادیث انفرادی طور سے ضعیف ہوں لیکن اس کا مجموعہ قائل استدلال ہے، اس لئے کہ یہاں صرف فضیلت ثابت کرنی مقصود ہے اور نقصان اعمال میں ایسی احادیث کو قبول کر لیا جاتا ہے، اس لئے ان روایات سے استدلال کرنے میں کوئی حرج نہیں، خاص طور سے جبکہ جمہور راست نے ان کو قبول کر کے معمول یہ قرار دیا۔

نیز کوئی حدیث مریوع صریح اگرچہ اس باب میں نہیں ہے لیکن بعض احادیث سے جمع بین الماء والجوارہ کا مفہوم مستطہ ہوتا ہے مثلاً جب اہل قباہ کی تعریف قرآن کریم میں بارل ہوئی ”لیہ رجال ینحتون ان یسقطھروا“ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے اس کے خصوصی عقیدہ اور پاک حاصل کرنے کی وجہ پوچھی تو انہوں نے جواب دیا ”قللوا لا غیر ان احدا ما اذا خرج من الغائط احب ان یستحبی بالماء“

اس میں استنجاء بالماء کا ذکر خروج من الخلاء کے بعد کیا گیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ خروج من الخلاء

(۱) مثلاً حدیث ”عن عائشة قالت: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: (اذا لم یجدکم الماء فلیس الغائط لیسبہما“

بغیر استنجاء بالجوارہ کے نہ ہوگا، لہذا اس روایت سے جو کہ صحاح میں مروی ہے اور سنداً صحیح ہے انتقاء جمع کا مفہوم نکلتا ہے۔ (۱)

غسل خانہ میں پیشاب کرنے کا حکم

”عن عبد اللہ بن المغفل أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی أن یول الرجل فی

مستحقہ... الخ“ (رواہ الترمذی)

غسل خانہ میں پیشاب کرنے سے متعلق فقہاء کے تین اقوال ہیں:

(۱) ابن سیرینؒ کے نزدیک غسل خانہ میں پیشاب کرنا مطلقاً جائز ہے۔

(۲) بعض علماء کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے۔

(۳) جمہور کے نزدیک اس میں تفصیل ہے کہ غسل خانہ میں اگر راستہ ہو کہ فوراً پانی نکلا ہو

ورز میں بھی پکی ہو تو اس میں پیشاب کرنا جائز ہے، اور اگر زمین نرم اور ہلکی ہے اور پیشاب نکلنے کے لئے راستہ اور مغلطہ بھی نہیں تو اس میں پیشاب کرنا مکروہ تحریمی ہے کیونکہ جسم پر چھینٹے لگنے کا خطرہ ہے۔

حاکمہ والی بات

حاکمہ اور فیصلہ والی بات یہ ہے کہ جس صورت میں چھینٹے پڑنے کا اندیشہ وہاں پیشاب کرنا

مکروہ تحریمی ہے، اور جہاں اندیشہ نہیں وہاں مکروہ تنزیہی ہے، کیونکہ حدیث میں کسی تفصیل کے بغیر ممانعت

آئی ہے تو کسی نہ کسی کراہت سے خارج نہیں۔ (۲)

”حدیث الاستیقاظ من النوم“ سے متعلق مباحث ثلاثہ

”عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إذا استیقظ أحدکم من اللیل

للاید غسل یدہ فی الإناء حتی ینزع علیہا مرتین أو ثلاثاً، فإنه لا یلدیٰ این باتت یدہ“ (رواہ

الترمذی)

یعنی جب تم میں سے کوئی شخص رات کے وقت اپنی نیند سے جاگے تو اسے چاہئے کہ اپنے وضو کے

(۱) ماحود من ترمذی ۲۲۷/۱، والتفصیل فی کتاب الباری، کتاب الوضوء ۳۷۱/۵

(۲) فطرہ الممسئلة، توضیحات شرح مشکوٰۃ ۵۵۹/۱، مرقاة المفاتیح ۳۵۹/۱، وھدایہ مطبوعہ ۱۲۶/۱

پانی میں ہاتھ داخل کرنے سے پہلے اسے دھو لے، کیونکہ تم میں سے کوئی نہیں جانتا کہ اس کے ہاتھ نے رست کہاں گزاری۔

اس حدیث کے تحت عام طور پر تین مباحث ہاں آتی جاتی ہیں۔

بحث اول

پہلی بحث یہ ہے کہ حدیث باب کی بعض روایتوں میں "مس اللیل" کی قید مذکور ہے (۱) اور بعض میں نہیں۔ (۲)

امام شافعی نے عدم تقید کو رائج قرار دیا ہے، حسیہ ورجہور کا بھی یہ مسلک ہے کہ اس حکم میں رات اور دن کی کوئی تفصیل نہیں ہے، یعنی غسل لیدین کا یہ حکم ہر میند سے بیداری کے وقت ہے، رات کی خیند کے ساتھ مخصوص نہیں۔

لیکن امام احمد سے اس حکم کو رست کے ساتھ مخصوص کیا ہے، وہ "مس اللیل" کی قید سے استدلال کرتے ہیں۔

حسیہ وغیرہ کے نزدیک "مس اللیل" کی قید احترازی نہیں اتفاق ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ صبح بیداری میں یہ روایت "لیل" کی قید کے بغیر آئی ہے۔

نیز یہ حکم معلول بالعلت ہے، اور اس کی علت خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بتائی ہے یعنی "فانہ لا یلدی ایس باتت بدہ" اور یہ اندیشہ رات اور دن میں برابر ہے، لہذا حکم بھی برابر ہوگا۔ (۳)

بحث ثانی

دوسری بحث یہ ہے کہ غسل لیدین کا یہ حکم جو حدیث میں مذکور ہے، کس وجہ کا ہے؟

امام احمد، امام اسحاق اور داؤد ظاہری اس کو وجوب کے لئے قرار دیتے ہیں۔

لیکن امام شافعی اس حکم کو ملی الاطلاق مسنون کہتے ہیں۔

اور امام مالک ملی الاطلاق مستحب کہتے ہیں۔

(۱) کمالی حدیث العرب

(۲) کمالی روایتی تائید صحیح باب فی الرجل بدخل بدہ فی الزمان اول ان یصلھا

(۳) انظر لہذا فی التلخیص فی صیغہ قرطبی ۲۳۰/۱ والدرالمصوب ۲۳۰/۱

حنفیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے کہ اگر ہاتھوں پر نجاست لگنے کا یقین ہو تو غسل ایدین فرض ہے، اور ظن غالب ہو تو واجب ہے، اور اگر شک ہو تو مسنون ہے، اور اگر شک بھی نہ ہو تو مستحب ہے۔

در اصل جمہور نے یہاں توہم نجاست کو حکم کی علت قرار دیا ہے، اسی لئے حکم کا مدار اس پر ہے اور اسی وجہ سے نہ ان کے نزدیک رات اور دن کی کوئی تفصیل ہے اور نہ یہ حکم وجوب کے لئے ہے، کیونکہ وہم سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، اس کے برخلاف امام احمد رحمہ اللہ کوئی علت مستحب کرنے کے بجائے حدیث باب کے ظاہری الفاظ پر عمل کرتے ہیں، اسی لئے انہوں نے رات و دن کی تفصیل کر دی ہے، اور حکم کو وجوب کے لئے مانا ہے۔ (۱)

بحث ثالث

تیسری بحث یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس حکم پر عمل نہ کرے اور بیداری کے بعد ہاتھوں کو دھوئیں بغیر برتن میں ڈال دے تو اس کا کیا حکم ہے؟

حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ برتن کا پانی مطلقاً نجس ہو جائیگا۔
امام احمد کے نزدیک اگر پانی کثیر ہو تو نجس نہیں ہوگا، قلیل ہو تو نجس ہو جائیگا۔
امام شافعی کے نزدیک پانی نجس تو نہ ہوگا، لیکن اس میں کراہت آجائے گی۔
امام مالک کے نزدیک پانی بلا کراہت پاک ہوگا۔

اور حنفیہ کے نزدیک وہی تفصیل ہے جو بحث ثانی میں گزری ہے۔ (۲) واللہ اعلم

مدافعة الاخبثین کے وقت نماز پڑھنے کا حکم

"عن عبد الله بن الأرقم. قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول

إذا أقبمت الصلاة ووجد أحدكم الخلاء فليبدأ بالخلاء" (رواه الترمذی)

"مدافعة الاخبثین" یعنی تقاضائے حاجت کے وقت نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ اس میں اختلاف

المصدر السابق

ہے۔

چنانچہ حدیث باب کی بناء پر امام مالکؒ سے یہ منقول ہے کہ ”مدافعہ الاغشیثین“ یعنی تقاضے حاجت کے وقت اگر نماز پڑھی جائے تو وہ ادا نہیں ہوتی۔

لیکن جمہور کے نزدیک ایسی صورت میں نماز ادا تو ہو جاتی ہے مگر مکروہ رہتی ہے۔
حنفیہ کے نزدیک اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ اگر حاجت کا تقاضا اضطراب کی حد تک پہنچا ہو تو یہ ترک جماعت کا عذر ہے، اور اس حالت میں نماز ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے، اور اگر اضطراب تو نہ ہو لیکن ایسا تقاضا ہو کہ نماز سے توجہ ہٹا دے اور شروع فوت ہونے لگے تو یہ بھی ترک جماعت کا عذر ہے، اور ایسی حالت میں نماز مکروہ تنزیہی ہے، اور اگر تقاضا اتنا معمول ہو کہ نماز سے توجہ نہ ہٹے تو یہ ترک جماعت کا عذر نہیں۔ (۱)

☆☆☆

باب کیفیۃ الوضوء

مسواک کی شرعی حیثیت

”عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لولا ان اشدق علی امتی لا امرتہم بالسواک عند کل صلوۃ“ (رواہ الترمذی)
مسواک کی شرعی حیثیت میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔
علامہ نوویؒ نے مسواک کے سنت ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔

البتہ امام اسحاقؒ اور داؤد ظاہریؒ سے دو قول منقول ہیں، ایک وجوب کا اور ایک سنیت کا، ان کا وجوب کے قول پر استدلال حضرت رافع بن خدیج اور حضرت عبداللہ بن حنبلہ رضی اللہ عنہما کی ایک روایت سے ہے۔ ”السواک واجب وغسل الجمعة واجب علی کل مسلم“ (رواہ ابونعیم)

لیکن حافظ ابن حجرؒ "تخفیف الجملہ" میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "اسنادہ واہ" یعنی اس کی سند کمزور ہے۔ لہذا اس روایت سے استدلال درست نہیں۔ (۱)

مسواک سنتِ صلوٰۃ ہے یا سنتِ وضو؟

"عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لو لا ان اشدق علی امتی لامرہم بالسواک عند کل صلوٰۃ" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مسواک سنتِ صلوٰۃ ہے یا سنتِ وضو؟ چنانچہ امام شافعیؒ اسے سنتِ صلوٰۃ قرار دیتے ہیں، اہل ظاہر سے بھی ایسا ہی منقول ہے۔ لیکن حنفیہ اسے سنتِ وضو کہتے ہیں۔

ثمرۂ اختلاف اس طرح نکلتے گا کہ اگر کوئی شخص وضو اور مسواک کر کے ایک نماز پڑھ چکا ہو، اور پھر اسی وضو سے دوسری نماز پڑھنا چاہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک باز مسواک کرنا مستحب ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ وضو سنتِ وضو ہے، اس لئے دوبارہ مسواک کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہاں ایک مضاف محذوف ہے، یعنی "عند وضوء کل صلوٰۃ"۔ اور اس پر دلائل یہ ہیں۔

(۱) حضرت ابو ہریرہؓ سے یہی روایت مستدرک حاکم میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "لو لا ان اشدق علی امتی لعرضت علیہم السواک مع الوضوء"۔

(۲) نیز یہی روایت صحیح ابن حبانؒ میں حضرت عائشہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "۔۔۔۔۔"

لو لا ان اشدق علی امتی لامرہم بالسواک مع الوضوء عند کل صلوٰۃ"۔

(۳) اس کے علاوہ عجم طبرانی میں حضرت عائشہؓ سے یہی الفاظ مروی ہیں: "لو لا ان اشدق علی امتی لامرہم بالسواک مع کل وضوء"۔

یہ ذکر روایات جہاں امام شافعیؒ کے استدلال کے جوابات ہیں وہاں حنفیہ کے دلائل بھی ہیں۔

ملاطی قاری فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے "عند کل صلوٰۃ" کو اصل قرار دے کر تطہیر کی کوشش کی ہے، یعنی وہ وضوء اور نماز دونوں کے وقت مسواک کو مستنون قرار دیتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ حنفیہ نے "مع کل وضوء" کی روایات کو اصل قرار دے کر "عند کل صلوٰۃ" کی روایات میں یہ تاویل کی ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے یعنی "عند وضوء کل صلوٰۃ" اور اس پر بہرہ عقلی دلائل بھی شاہد ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ مسواک پاکیزگی حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے، یعنی اس کا تعلق طہارت سے ہے، اس لئے ظاہر یہ ہے کہ مسواک کو سنت وضوء قرار دیا جائے۔

(۲) دوسرے یہ کہ گرچہ نماز کے وقت مسواک مستنون ہو تو بعض اوقات دانٹوں سے خوں نکلنے کا بھی خدشہ ہے، جو حنفیہ کے نزدیک تو ناقض وضوء ہے ہی شافعیہ کے نزدیک پسندیدہ نہ ہوگا، اس لئے کہ نجاست کا خروج تو بہر حال ان کے نزدیک بھی برا ہے۔ (۱)

استحباب مسواک کے مواقع

شیخ ابن ہمامؒ نے "فتح القدیر" میں استحباب مسواک کے پانچ مواقع ذکر کئے ہیں

- ۱- عند اصفرار السن ، ۲- عند تغير الرائحة ، یعنی جب منہ میں کسی قسم کی بد بو پیدا ہو جائے، ۳- عند القيام من النوم ، ۴- عند القيام إلى الصلوٰۃ ، ۵- عند الوضوء (۲)
- اور امام نوویؒ نے "عند اصفرار السن" کی بجائے "عند قراءة القرآن" ذکر کیا ہے۔

وضو میں تسمیہ کی کیا حیثیت ہے؟

"عن معبد بن زيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه" (رواه الترمذی)

وضو میں تسمیہ کی کیا حیثیت ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ چاروں سے ایک روایت سنیت کی ہے اور ایک استحباب کی۔ حنفیہ میں سے صاحب بدایہ نے استحباب کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

(۱) ملخصاً من دوسے ترمذی ۲۳۳/۱، والدرالمنصور ۱۵۳/۱، وکنافی فتح الملہم ۳۳۳/۲، باب السواک

(۲) فتح القدیر ۲۲۱، وشرح مسلم للنووی ۱۶۷/۱، وفتح الملہم ۳۴۵/۲

شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس میں یہ ہے کہ تسمیہ فی الوضوء مسنون ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی تسمیہ کے وجوب کا قائل نہیں

ہے۔ (۱)

البتہ امام اسحاق اور بعض اہل ظاہر حدیث باب سے استدلال کر کے کہتے ہیں کہ وضو میں تسمیہ

واجب ہے ان کے نزدیک اگر جان بوجھ کر تسمیہ چھوڑ دیا تو وضو کا اعادہ واجب ہے، البتہ نسیاً یا چھوڑا دینا

معاف ہے۔

لیکن جمہور حدیث باب میں نفی کوئی کمال پر محمول کرتے ہیں نہ نفی جواز پر، کما فی قولہ علیہ

السلام "لا صلوة لجزار المسجد الا فی المسجد"، اور اس تاویل کی وجہ مندرجہ ذیل ہیں

(۱) بہت سے صحابہ کرامؓ نے "تکفرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت پوری تفصیل کے

ساتھ بیان فرمائی ہے، اس میں کہیں تسمیہ کا ذکر نہیں ملتا، اگر تسمیہ واجب ہوتا تو اس احادیث میں اس کا ذکر

ضرور ہونا چاہئے تھا۔

(۲) ارقطی اور یحییٰ میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مراد ما روئی ہے "من نوصا لدکر

سم اللہ علی و صونہ کان طهوراً لجسدہ"، قال ومن نوصا ولہ بدکر اسم اللہ علیہ کان

طهوراً لأعصابہ"۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے بھی وضو صحیح ہے اہل بیت کے ساتھ

وہ کامل ہوتا ہے۔

(۳) حنفیہ کے اصول کے مطابق تسمیہ سے عدم وجوب پر ایک اصولی مسئلہ یہ ہے کہ تسمیہ کا

ثبوت اخبار آحاد سے ہوا ہے، اور ان کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی۔ (۲)

مضمضہ و استنشاق کی شرعی حیثیت

"عن سلمۃ بن قیس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا توضأت

فانثر... الخ" (رواہ الترمذی)

مضمضہ اور استنشاق کی حیثیت کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے، چنانچہ اس مسئلے میں تین

(۱) انظر تفصیل المفہام، المصباح شرح المہذب والدر المعنویہ ۲۳۷/۱

(۲) راسع التفصیل، قرآن مجید ۱/۲۳۰، ولفحات السلیح ۲/۱۹۳، وکشف المراد، کتاب الوضوء ۲۲۲

مذہب متقول ہیں۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مضمضہ اور استنشاق دونوں وضو اور غسل دونوں میں واجب ہیں۔

یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں استنثار کے ساتھ صیغہ مراستحوا ہوا ہے، اسی سے مضمضہ کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے، لعدم المقاتل بالعصل، (۱) نیز مضمضہ کے وجوب پر ان کا استدلال، ایک اور روایت سے بھی ہے، جو ابو داؤد میں حضرت لقیط بن مبرہ سے مروی ہے "اذا توضأت فمضمض"۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ مضمضہ اور استنشاق دونوں وضو اور غسل دونوں میں سنت ہیں۔

ان کا استدلال "عشر من العطرة" والی مشہور حدیث سے ہے جس میں مضمضہ اور استنشاق کو بھی شمار کیا گیا ہے۔

شروع اور مالکیہ حدیث باب میں صیغہ امر کو استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

احنافؒ کا مسلک

حضرات حنفیہ اور سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق وضو میں سنت اور غسل میں واجب ہیں۔

وضو کے بارے میں حنفیہ کی دلیل وہی ہے جو شافعیہ اور مالکیہ کی ہے۔ اور غسل کے بارے میں حنفیہ کے دلائل یہ ہیں

(۱) حضرت عائشہؓ کی معروف حدیث ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال تحت کل شعرة جناة فاعسلوا الشعر وأنقوا البشرة" اور تاک میں بھی بال ہوتے ہیں، س نے وہ بھی واجب الغسل ہوگی اور جب استنشاق واجب ہوگا تو مضمضہ بھی واجب ہوگا، لعدم المقاتل بالعصل۔

(۲) یہی روایت بھی مسند احمدؒ اور استیعانی نے نعم میں لعل کرے کے قائل نہیں بلکہ سب کے نزدیک ان دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔

(۲) نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل میں مضمضہ اور استنشاق پر مواظبت من غیر ترک

لرئی ہے، جو دلیل وجوب ہے۔ (۱)

مضمضہ و استنشاق کی کیفیت

"عن عبد اللہ بن ربیع قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم مضمض واستنشق

من كف واحد فعل ذلك ثلاثاً" (رواه الترمذی)

مضمضہ و استنشاق کے مختلف طریقے فقہاء سے مروی ہیں

(۱) "غرفة واحدة بالوصل" یعنی ایک چلو سے مضمضہ اور استنشاق کیا جائے، پھر اسی

سے دوسرا مضمضہ اور استنشاق کرے پھر اسی سے تیسرا مضمضہ اور استنشاق کرے۔

(۲) "غرفة واحدة بالفصل" یعنی ایک غرفہ لے کر اولاً اس سے تین مرتبہ مضمضہ

کرے اور پھر اسی غرفہ سے تین مرتبہ استنشاق کرے۔

(۳) "عرفتان بالفصل" ایک غرفہ لے کر اس سے تین مرتبہ مضمضہ کرے اور دوسرا

غرفہ لے کر اس سے تین مرتبہ استنشاق کرے۔

(۴) "ثلاث غرفات بالوصل" ایک غرفہ لے کر اس سے مضمضہ کرے اور پھر اسی

سے استنشاق کیا جائے، اور پھر اسی طرح دوسرے اور تیسرے غرفہ میں کیا جائے۔

(۵) "ست غرفات بالفصل" پہلے تین غرفہ سے مضمضہ کرے اور پھر تین غرفہ سے

استنشاق کیا جائے۔ (۲)

اختلاف فقہاء

جمہور فقہاء کے نزدیک یہ تمام صورتیں جائز ہیں، البتہ افضلیت میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک آخری طریقہ یعنی "ست غرفات بالفصل" رائج اور افضل ہے، امام مالکؒ

کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

(۱) (المفصل فی درس ترمذی، ۲۳۳/۱، و شرح مسلم للنووی، ۱۲۰، و المجموع شرح المہذب، ۱/۳۶۲، و

فتح العلم، ۳۰۰/۲، باب الإتيان في الاستنساخ والاستجمار

(۲) شرح مسلم للنووی، ۱/۱۱۹، و معارف السنن، ۱/۱۶۶

امام شافعی کے نزدیک "ثلاث غرفات بائوصل" افضل ہے، امام مالک کی دوسری روایت

یہی ہے۔ (۱)

ولائے فقہانہ

امام شافعی اور امام مالک (فی ردیہ) کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں مضمود الاستسقاء کے لئے ثلاث غرفات بائوصل کو اختیار کیا گیا ہے۔

جبکہ احناف کے دلائل درج ذیل ہیں۔

(۱) صحیح ابن اسکن میں حضرت ثقیف بن سلمہ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں "شہدت علی

بن ابی طالب و عثمان بن عفان رضی اللہ عنہما، نوضا ثلاث ثلاثاً، وأورد المصنف من الاستسقاء، ثم قالاً هكذا راي رسول الله صلى الله عليه وسلم توجاً"

(۲) ابوداؤد میں طلحہ بن مصرف عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے "قال دخلت يعني علي

النسي صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ، والماء يسيل من وجهه ولحيته عني صدره لربابة بعصل بين المصمصة والاستسقاء" یہ حدیث خفیہ کے مسک پر صریح ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، وہ بیشک تین غرفات کی تائید کرتی ہے لیکن ہمارے نزدیک

بیان جواز پر محمول ہے۔ (۲)

غسل لحيہ و تحلیل لحيہ کا حکم

"عن عثمان بن عفان أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحلل لحيته" (رد)

(الترمذی)

یہاں دو مسئلے ہیں، ایک غسل لحيہ کا، دوسرے تحلیل لحيہ کا۔

غسل لحيہ کا حکم

جہاں تک غسل لحيہ کا تعلق ہے اس میں تفصیل یہ ہے کہ لحيہ خفیہ غیر مسترسلہ کے بارے میں

اتفاق ہے کہ اس کا غسل کل واجب ہے اور مسترسلہ (خواہ کش ہو یا خفیہ) کے بارے میں یہ طے ہے

(۱) معارف السنہ ۱/۱۶۵

(۲) درس ترمذی ۱/۲۳۶، وکدالی صحاح الشیخ ۲/۸۲، والترمذی المستدرک ۱/۲۳۳

کہ اس کا صرف وہ حصہ دھونا واجب ہے جو دائرہ وجہ کے اندر ہو اور باقی کا غسل مستنون ہے۔

البتہ لحدیث کثیفہ غیر مسترسلہ کے بارے میں خود حنفیہ سے چھ اقوال منقول ہیں۔

(۱) غسل الککل (۲) مسح الککل (۳) مسح الثلث (۴) مسح الربع (۵) مسح

ما یلاہی البشرۃ (۶) ترک الککل۔ (۱)

حنفیہ کے نزدیک مفتی بر قول پہلا یعنی غسل الککل ہے۔ صاحب درمختار نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے،

لہذا غسل الککل واجب ہے۔ (۲)

تحلیل لحدیث کا حکم

دوسرے مسئلہ تحلیل کیا ہے، اس میں تفصیل یہ ہے کہ تحلیل لحدیث امام اسیق کے نزدیک واجب

ہے۔

شافعیہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مستنون ہے، حنفیہ اور جمہور کے نزدیک مستحب ہے۔

حناف کے یہاں فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے، بہر حال جمہور عدم وجوب کے قائل

ہیں۔ (۳)

دلائل ائمہ

امام اسیق حضرت عثمانؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں "ان السبی صلی اللہ علیہ

وسلم کان یختل لحدیثہ" اس حدیث میں لفظ "کان" استمرار اور دوام پر دلالت کر رہا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین کے نزدیک یہ بات معروف ہے کہ حدیث میں لفظ "کان"

مداومت یا استمرار پر دلالت نہیں کرتا بلکہ احیاناً (کبھی کبھی) وقوع پر دلالت کرتا ہے۔

جمہور کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) تحلیل لحدیث کے عدم وجوب پر جمہور کی دلیل اولیٰ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے

ذہب کی حکایت بہت سے صحابہؓ نقل کی ہیں، لیکن تحلیل لحدیث کا ذکر ان میں سے صرف چند حضرات کے

(۱) البحر الرائق ۱/۱۹

(۲) الدر المختار مع شرح رد المحتار ۷/۲۱۱

(۳) مللح الصالح فی مرئب الشرائع ۲۳/۱

۱۰۰۰

(۲) ... : یا یہ کہ مظلومی لہجہ کا ثبوت اخبار آحاد سے ہے، اور ان سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں

ہفتگی۔ (۱)

کیفیتِ مسحِ راس

"عن عبد الله بن زيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح رأسه بيده فأقبل

بهمار ادھر (۶) ہذا مقام رامہ ... الخ" (رواہ الترمذی)

کلیجہ مسیح، اُس کے بارے میں حضراتِ فقہاء کا اختلاف ہے کہ سر کی کس جانب سے مس فرمایا

کتابخانه

چنانچہ اس بارے میں جمہور کا مسلک یہ ہے کہ صبح راس کی ابتداء مانتے سے کرنا مسنون ہے، یہ

”حضراتِ محدث باب سے استدلال کرتے ہیں۔“

ہمین حضرت اکنی بن الجراح پیچے سے ابتداء کرنے کو مسنون کہتے ہیں۔ ان کی دلیل ترمذی میں

حضرت ربیع بنت ماریہؓ کی روایت ہے جس میں تصریح ہے "ابداً بمؤخر" اسے ہم بعقدہ "۔

ان دواں مسلکوں کے **❦❦** ایک تیسرا مسلک حضرت حسن بن صالح کا ہے، ان کے نزدیک وسط

رأس سے مسح کی ابتداء مسنون ہے، ان کا استدلال ابوداؤد میں حضرت ربیع بنت معوذہ بنی کی ایک دوسری

ردائت سے ہے، جس میں "مسح الرأس كله من قرون الشعر" کے الفاظ آئے ہیں۔

مہرہ کی طرف سے ان روایتوں (یعنی حضرت وکیع بن الجراح کی مستدل روایت اور حضرت حسن

بن صالح کی پیش کردہ روایت) کا جواب دیتے ہوئے کہا گیا ہے کہ حضرت ربیع رضی اللہ عنہما کی روایات

اس باب میں مضطرب ہیں۔

(١) وأصبح الخرس قمرى ٢٥٠/١، والخرس المدهور ٢٨٢/١٠، وانتظر للمستأجر (أى غسل المحبة وتحليل المحبة) بمكات المكيح ١٩٨/٢

(۲) قولہ لکن ہذا لیسو یہاں ہدایت گئی چاہئے کہ اہل اللہ کے سنی ہیں انہوں کو چھپے سے سامنے کی طرف اشارہ ہے اور ہمارے سنی ہیں سامنے سے ٹپکی کر لے لے جائیں اس سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کنگا داس کی ایسی موجودگی اس سے ہوئی جس کا بظاہر بھی سہیدانہ قدم واپ سامنے سے اٹھنا دیکھنے سے مرنا ہے لہذا یہ حد کے اول و آخر میں خاص معلوم ہوتا ہے اس کا سب سے بھر جواب ہے کہ پہلے پہلے میں یہ عقل فتح کے لئے ہے نہ کہ تہیب کے لئے تاہم اس میں اہل کو تسلیم کرنے کی وجہ ہے کہ اہل عرب کی حالت یہ ہے کہ جب بھی اپنی مبارک عیسا اقبال ملے اور کبھی کہنے میں تو اہل کو تسلیم کرتے ہیں نہ تہیب تو اس کے برعکس ہے۔ اور نہ ہی

لیکن حضرت گنگوہیؒ نے اس جواب کو ناپسندیدہ قرار دے کر فرمایا کہ درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ربیع رضی اللہ عنہا کے سامنے بیانِ حوازی کے لئے مختلف کیفیات سے مسح کیا ہوگا، اور جہاں تک جو رکعتیں ہیں، جمہور بھی تمام صورتوں کے حوازی کے قائل ہیں، اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔ (۱)

مسحِ راس میں تثلیث کا حکم

"عن ربیع بنت معوذہ ابھارات السبی صلی اللہ علیہ وسلم یوصیٰ قالت مسح راسہ..... مرۃً واحدۃً" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مسحِ راس صرف ایک بار کیا جاتا ہے یا اعضاءِ مفسوٰہ کی طرح تین بار کیا جاتا ہے؟

چنانچہ حنفیہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مسحِ راس صرف ایک بار کیا جائے گا۔
لیکن امام شافعی اعضاءِ مفسوٰہ کی طرح مسح میں بھی تثلیث کی سفیٰ کے قائل ہیں۔ (۲)

دلائل ائمہ

جمہور اور حضراتِ جمعیۃ حدیثِ ماہ سے استدلال کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ کا استدلال ابو داؤد میں حضرت عثمانؓ کی ایک روایت سے ہے جس میں انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا "مسح راسہ ثلاثاً"
لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث شاذ ہے، کیونکہ اس ایک حدیث کے علاوہ حضرت عثمانؓ کی تمام روایات صرف ایک مرتبہ مسح پر درست کرتی ہیں، چنانچہ خود امام ابو داؤدؒ نے خلافاً والی حدیث کو یہ کہہ کر رد کر دیا "احادیث عثمان اصحاب کلھما تدل علی مسح الرأس انہ مرۃً لہم ذکر و الوصو، ثلاثاً قالوا ابھا و مسح راسہ ولم یذکروا عددًا کما ذکر و الھی غیرہ"
اور ان کے انحضرت عثمانؓ کی اس حدیث وادی روایت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو بھی وہ بیانِ حوازی پر محمول ہو سکتی ہے، چنانچہ جمہور میں سے بعض محققین نے تثلیث کو جائز کہا ہے، اگرچہ بعض حضرات نے

(۱) درس ترمذی ۲۵۴/۱، وکلفی المصنوع ۲۳۸/۱

(۲) جامع المجموع شرح المہذب ۳۳۲/۱، والمبہی لان للامہ ۸۸

اسے مکروہ اور بدعت قرار دیا ہے، اور اس کی وجہ صاحب ہدایہ نے یہ بیان کی ہے کہ اگر تمیں مرتبہ ۱۰، جدید سے کر مسح کیا جائے تو وہ مسح نہ رہے گا بلکہ غسل بن جائے گا، اس سے واضح ہے کہ اگر جس طرح تثلیث کی جائے کہ وہ غسل کی حد تک نہ پہنچے تو ایسی تثلیث حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہوگی، بلکہ نام اعظم کی ایک روایت جو حسن بن زیاد سے مروی ہے وہ تثلیث کے استحباب پر دلالت کرتی ہے، لیکن صاحب ہدایہ سے اسے رد کیا ہے۔ (۱)

مسح راس کے لئے تجدید ماء کا مسئلہ

”عن عبد اللہ بن ریحانہ راوی السبی صلی اللہ علیہ وسلم تو صاوانہ مسح راسہ بماء غیر فضل ینبہ“ (رواہ الترمذی)

مسح راس کے لئے اخذ ۱۰، جدید ضروری ہے یا نہیں؟ اس میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ جمہور مسح راس کے لئے ماء جدید کو شرط قرار دیتے ہیں، لہذا ان کے نزدیک اگر ہاتھوں کے نیچے ہوئے پانی سے مسح کر لیا جائے تو وضو نہیں ہوگا۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک وضو ہو جائے گا، کیونکہ ان کے نزدیک ماء جدید لینا صرف سنت ہے، شرط صحیح وضو نہیں۔ (۲)

مستدلات ائمہ

حضرات جمہور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، لیکن یہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں، کیونکہ اس سے سلیح ثابت ہوتی ہے نہ کہ وجوب۔

جبکہ حضرات حنفیہ مستند جلیل روایات سے استدلال کرتے ہیں۔

(۱) ابو داؤد میں حضرت ربیع بنت معوذ کی روایت ہے: ”ان السبی صلی اللہ علیہ وسلم

مسح براسہ من فضل ماء کان فی بلدہ“۔

(۲) حافظ ابن حجرؒ نے ”المغنی عن المحتصر“ میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں ”ومسح بیلل کعبہ“

(۱) المعجم فی معنی تراجمی، ۲۵۳/۱، وکذا فی کشف الباری، کتاب الطہارۃ، ۵۰۶/۵، والبر المنصور، ۲۷۷/۱

ونفحات الصبح: ۲۰۱/۲

(۲) کتاب الام للنسائی، ۱۰۲/۲، والبر المختار مع ترویج الامہار، ۹۸/، ومیزان حسن، ۱۸۰/۱

کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھوں کی تری سے مسح فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ اگر باوجود یہ شرط ہوتا تو آپؐ کبھی بھی بغیر باوجود کے مسح رأس نہ فرماتے۔

مقدار اختلاف

در اصل اس اختلاف کی بنا اس بات پر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک پانی اس وقت تک مستعمل نہیں ہوتا جب تک عضو سے منقطع اور جدا نہ ہو جائے، اور شافعیہ وغیرہ کے نزدیک انفصال سے قبل بھی مستعمل ہو جاتا ہے۔ (۱)

مقدار مسح رأس میں اختلاف فقہاء

مسح رأس کی فرضیت قرآن کریم سے ثابت ہے اس لئے اس میں کسی کا اختلاف نہیں، البتہ مقدار فرض میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک کل سر کا مسح فرض ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک کوئی خاص مقدار فرض نہیں ہے بلکہ ادنیٰ ما بطلق علیہ المسح فرض ہے، دو دو یا تین بال ہیں، اور باقی سر کا مسح سنت ہے۔

احناف کے نزدیک مقدار ہامیہ فرض ہے وہ چوتھائی سر چار انگلی کے بقدر ہے، اور استیغاب یعنی مکمل سر کا مسح کرنا سنت ہے۔ (۲)

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا استدلال

امام مالکؒ اور امام احمدؒ "وامسحوا برؤوسکم" کی آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ یہاں باء زائد ہے، اور اس میں کوئی خاص مقدار بیان نہیں کی گئی لہذا کل سر کا مسح کرنا فرض ہوگا، اور وہ قیاس کرتے ہیں تیمم کی آیت پر کہ وہاں "وامسحوا بوجوهکم" کی آیت میں باء کو زائد مان کر کل چہرہ کا مسح فرض قرار دیا گیا، لہذا یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ آیت قرآنیہ میں باء کے زائد ہونے کا کوئی قرینہ نہیں ہے، اور تیمم

(۱) انظر لهذه المسئلة، فروع ترمذی ۲۵۵/۱، ونصاب الطحیح ۲/۲۰۳، والفر المصنوع ۲۶۵/۱، والظر للخصیل

مکشف الباری، کتاب الوضوء ۲۱۱/۵

(۲) راجع، شرح مسلم للنووی، ۱/۱۲۰، وفتح المالم، ۲/۲۸۰

پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ تیمم میں مسح وجہ خفیہ ہے وضو کا، اور وضو میں کل چہرہ وضو ضروری ہے اس لئے تیمم میں کل چہرہ کا مسح کرنا ضروری ہے تاکہ خفیہ اصل کے خلاف نہ ہو اور مسح راس تو خود بنفسہ اصل ہے وہ کسی کا فرع نہیں ہے اور اس کو تیمم پر قیاس کرنا قیاس الاصل علی الفرغ ہے، وذا لا یجوز۔

امام شافعی کا استدلال

امام شافعی استدلال کرتے ہیں کہ آیت کریمہ میں مسح مطلق کا ذکر ہے، کوئی مقدار بیان نہیں کی گئی، اور مطلق کا حکم ہے کہ اس کے ادنیٰ فرد پر عمل کرنے سے حکم کی تعمیل ہو جاتی ہے، اور دو تین باروں کا مسح بھی مسح کا فرد ہے لہذا اتنا ہی فرض ہوگا۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ آیت قرآنی مطلق نہیں کیونکہ اطلاق و تنقید کا مسئلہ افراد میں ہوتا ہے مقدار میں نہیں ہوتا ہے اور یہاں بحث مقدار میں ہے۔

حنفیہ کا استدلال

حضرات حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ آیت کریمہ میں باء ہے اور باء کی اصل ہے کہ آلہ پر داخل ہوتا ہے اور کل آلہ مراد نہیں ہوتا بلکہ بعض مایہ وصل بہ الی المقصود مراد ہوتا ہے، اور جب وہ محل پر داخل ہوگا تو اپنی خاصیت کو لے کر داخل ہوگا یعنی کل محل مراد نہیں ہوگا بلکہ بعض محل مراد ہوگا تو یہاں باء محل پر داخل ہوا لہذا بعض مراد ہوگا لیکن قرآن نے اس بعض کی مقدار بیان نہیں کی بلکہ عمل چھوڑ دیا اور محل پر عمل کرنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اس کا بیان نہ آجائے تو ہم نے تلاش کیا قرآن میں بیان نہیں ملا، تو حدیث میں تلاش کر کے یہاں ملا کہ مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث ہے "ان السبی صلی اللہ علیہ وسلم اتی سباطہ قوم فسال علیہا ثم توضا مسح علی ناصبتہ"۔ لہذا معلوم ہوا کہ کل مر کا مسح فرض نہیں بلکہ مقدار ناصبہ پر مسح کرنا فرض ہے۔ (۱)

وضو میں اذانین کا وظیفہ مسح ہے یا غسل؟

"عن ابن عباسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح برأسه وأذنيه ظاهرهما

باطنهما" (رواہ الترمذی)

(۱) انظر لهذه المسئلة: إمام الباری ۲/ ۳۳۶، وملحاح التفتیح ۲/ ۱۸۶، والدر المنصور ۲۳۶، والفتح للفتیح الشافعی، کتاب الباری، کتاب الوضوء ۲۶/ ۵۰۰

• وضو میں اذنین (کانوں) کا غسل کیا جائے گا یا مسح؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ ائمہ اربعہ کے نزدیک اذنین کا وظیفہ مسح ہے، نہ کہ غسل۔

البتہ بعض فقہاء مثلاً امام زہریؒ وغیرہ اذنین کو اعضاء منسولہ میں شمار کرتے ہیں، اور کانوں کے

ظاہر و باطن دونوں کو چہرے کے ساتھ دھونا ضروری قرار دیتے ہیں۔

جبکہ امام حسن بن صالحؒ اور امام شعبہؒ کے نزدیک کانوں کا باطن اعضاء منسولہ میں سے ہے، جسے

چہرے کے ساتھ دھونا واجب ہے، اور کانوں کا ظاہر یعنی بچھڑا حصہ اعضاء منسولہ میں سے ہے، جس کا مسح

سر کے ساتھ کرنا چاہئے۔ (۱)

حدیث باب جمہور کے مسلک پر صریح ہے، اور ان حضرات کی تردید کے لئے کافی ہے، کیونکہ اس

میں ظاہر اور باطن دونوں کے مسح کا ذکر کیا گیا ہے۔ (۲)

مسح اذنین کے لئے تجدید ماء کا مسئلہ

”عن ابی امامۃ قال توضا الی صلی اللہ علیہ وسلم وقال الاذان من

الرأس“ (رواہ الترمذی)

اذنین یعنی کانوں کے مسح کرنے کے لئے ماء جدید لیا جائے گا یا ماء رأس کافی ہے، اس بارے

میں فقہاء کے متعدد اقوال ہیں، لیکن مشہور مذاہب دو ہیں

شافعیہ کا مسلک

شافعیہ کے نزدیک اذنین کے لئے ماء جدید لینا چاہئے، کیونکہ مسح اذنین وضو کا ایک مستقل عمل

ہے۔

اس کا استدلال معجم طبرانی کی ایک روایت سے ہے، جو حضرت انسؓ سے مروی ہے، اس میں

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مسح کی کیفیت یہیں کرتے ہوئے ارشاد ہے ”واخذ ماء حذباً بصماخیه

لمسح صماخیه“ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کانوں کے لئے نیا پانی لیا، اور نئے پانی سے اپنے دونوں

(۱) انظر لمصنفی المسامع، لوجز المسامع ۲۳۹، ۱ وجملة الاسودی ۳۸۱

(۲) جامع، ۵۰۳ ترمذی ۲۵۶، ۱ و انظر لمصنفی الادلة، لفتح الصغیر ۲۰۵/۲، و للممثل المعلقة بالمسح،

الدر المنثور ۲۵۱/۱

کانوں کا مسح فرمایا۔

حنفیہ کا مسلک

حنفیہ کے نزدیک نہ صرف نیا پانی واجب نہیں بلکہ مسنون یہ ہے کہ مسح اذنین سر کے نیچے ہوئے پانی سے کیا جائے، امام احمد، سفیان ثوری اور عبد اللہ بن مبارک وغیرہم کا مسلک بھی یہی ہے، اور یہی ایک روایت ہے امام مالک کی۔

حنفیہ کی دلیل حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے "الأذنان من الرأس" کہ کان سر کی کا ایک حصہ ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس سے بیانِ خنثت نہیں بلکہ بیانِ حکم ہے کہ کان سر کے تابع ہیں، اس لئے مسح بھی سر کے ساتھ ایک ہی پانی سے کیا جائے گا، مالک سے پانی لینے کی ضرورت نہیں۔

اس کے علاوہ امامہن کی لے اپنی سنن میں ایک اور لطیف طریقہ سے اس مسئلہ پر استدلال کیا ہے، اور وہ یہ کہ حدیث میں ہے "لبادامسح برأسه خرجت العطايا من رأسه حتى تخرج من أذنيه" کہ جب بندہ اپنے سر کا مسح کرتا ہے تو اس کے سر سے گناہ نکلنے رہتے ہیں یہاں تک کہ کانوں سے بھی نکل جائیں، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اذنین رأس کے تابع ہیں، لہذا ماورئس اس کے لئے کافی ہوگا۔

شوافع کی دلیل کا جواب

جہاں تک حضرات شوافع کی متدل حدیث کا تعلق ہے حضرات حنفیہ اس کو اس صورت پر محسوس کرتے ہیں، جبکہ ہاتھوں کی تری بالکل ختم ہوگئی ہو، اس صورت میں، جدید لینا شروع اور مسنون ہے۔ (۱)

تخلیل اصابع کا مسئلہ

"عن عاصم بن لقيط بن صبرة عن أبيه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم إذا توضأت فخلل الأصابع" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ وضو میں تخلیل اصابع یعنی انگلیوں کے درمیان حلال کرنے کی

(۱) معجم منہج منہج لرمادی، ۲۵۶/۱، ولفظ تخلیل اصابع، لوسرط المسالك، ۲۳۹/۱، ولفظ الاصولی

کیا حیثیت ہے؟

امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک تحلیل اصابع مستحب ہے۔

اور امام ابو حنیفہ اور امام احمد کے نزدیک مسنون ہے، البتہ امام احمد اصابع رجليں کی تحلیل کو زیادہ

مؤکد قرار دیتے ہیں۔

البتہ اگر کوئی شخص مقصوم الاصابع ہو یعنی جس کی انگلیاں ٹٹی ہوئی ہوں اور پانی کا پہنچنا بغیر خدال

پر تکلف نہ ہوتا ہو تو پھر تحلیل واجب ہے۔ (۱)

اور بعض ظاہریہ کے نزدیک تحلیل اصابع واجب ہے، وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں،

جس میں صیغہ امر استعمال ہوا ہے۔

جہدہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر استحباب پر محمول ہے، اس لئے کہ آنحضرت صلی

اللہ علیہ وسلم کی وضو کی حکایت کرنے والے بہت سے صحابہ کرامؓ میں سے صرف چند نے تحلیل کا ذکر کیا ہے،

اگر یہ واجب ہوتا تو سب ذکر کرتے۔

نیز مسیء فی الصلوۃ (۲) کی حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تحلیل کا ذکر نہیں فرمایا

، حالانکہ اس میں واجبات وضو کا اہتمام کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ (۳)

وضو میں رجليں کا وظیفہ غسل ہے یا مسح؟

”عن ابی ہریرۃ أن السی صلی اللہ علیہ وسلم قال ویل للأعقاب من النار“ (رواہ

الترمذی)

اس حدیث سے عبارتہ الخس کے طور پر جو بات ثابت ہوتی ہے وہ تو یہ ہے کہ وضو میں ایڑیاں

خشک نہیں چاہئیں، بلکہ ان کا استیعاب فی الخس ضروری ہے، لیکن یہی حدیث دلالت الخس کے طور پر

اس بات کی دلیل ہے کہ رجليں کا وظیفہ غسل ہے نہ مسح، اسی لئے یہاں غسل رجليں کا مسئلہ زیر بحث آتا

ہے۔

(۱) معارف السنن ۱/۱۸۳

(۲) کتاب صفة الصلوۃ میں حضرت طاہر سے مروی ہے۔

(۳) درس ترمذی ۲۵۹/۱، وانظر أيضاً، الدر المنثور ۱/ ۲۸ ولاحاب التلخیص ۲/ ۱۹۷

چنانچہ اس مسئلہ میں تین مذاہب منقول ہیں

- (۱) جمہور اہل سنت کے نزدیک رجسین کا غسل ضروری ہے اور مسح ناجائز ہے۔
- (۲) روافض کے فرقہ امامیہ کے نزدیک رجسین کا وظیفہ مسح ہے۔
- (۳) ابن جریر طبری شیعہ اور ابوعلی جبائی معتزلی کے نزدیک غسل اور مسح دونوں میں اختیار

ہے۔ (۱)

روافض کا استدلال

اہل اختلاف اہل سنت اور روافض کے درمیان ہے، روافض اپنے مسلک باطل پر "وامسحوا برؤبیکم وارجلکم" کی قراءت جبر سے استدلال کرتے ہیں، کہ یہاں "ارجلکم" "رؤبیکم" پر عطف ہے اور عطف کا تقاضا یہ ہے کہ جو حکم "رؤبیکم" کا ہے وہی حکم "ارجلکم" کا بھی ہوگا لہذا رجسین کا وظیفہ مسح ہے کیونکہ سر کا وظیفہ مسح ہے۔

اہل سنت کی طرف سے اس استدلال کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے

- (۱) اس آیت میں قراءت جبر، جبر جوار پر محمول ہے، جیسے کہ "عذاب یوم الیم" میں ہے، اس میں مضاف الیہ کے بعد جو مضاف کی صفت مذکور ہے، اس کو مضاف الیہ کے جوار میں ہونے کی بناء پر مجرور پڑھا گیا ہے، حالانکہ وہ مرفوع ہے کیونکہ وہ مضاف مرفوع کی صفت ہے تو اسی طرح "ارجلکم" "رؤبیکم" کے جوار میں واقع ہے اس لئے ایک قراءت میں مجرور پڑھ لیا گیا ہے، ورنہ درحقیقت وہ منصوب ہے "وجوہکم" پر معطوف ہے۔

- (۲) کسر کی قراءت حالت تحنف پر محمول ہے (یعنی جس حالت میں ظہیر پہنے ہو اس حالت پر محمول ہے) اور نصب کی قراءت عام حالات پر۔

- (۳) جبر کی قراءت میں "ارجلکم" کا عطف "رؤس" ہی پر ہے، لیکن جب مسح کی نیت ارجل کی طرف کی جائے گی تو اس سے مراد غسل خفیف ہوگا، اور لفظ مسح کا اس معنی میں استعمال معروف ہے۔

(۱) راجع، المجموع شرح المہذب ۳/۱۷۱، وتمدۃ القاری ۲۰/۲۳۸، وفتح المظہم ۲/۳۰۳، باب وجوب

غسل الرجلین بکمالہما

یہ ساری بحث آیت سے متعلق تھی، قائلین مسح بعض روایات سے بھی اہل سنت کو الزام دیتے ہیں، جیسا کہ امام طبرانی وغیرہ نے عیاد بن تمیم عن اُبیہ کے طریق سے روایت نقل کی ہے "قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح على لحيته ورجليه"

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اس میں حالت تحف کا بیان ہے، یعنی آپ اس وقت موزے پہنے ہوئے ہوں گے، اس لئے مسح فرمایا، یا اجماع اور متواتر احادیث کی مخالفت کی بناء پر اس حدیث میں تاویل ضروری ہے، اور تاویل یہ ہے کہ یہاں لفظ مسح دلک مع الغسل الخفیف کے معنی پر محمول ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ لحيہ کے لئے بھی مسح کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، حالانکہ وہ اعضا و مشغولہ میں سے ہے۔

اہل سنت والجماعت کا استدلال

اہل سنت والجماعت حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں "وبل للأعقاب من النار" فرمایا گیا ہے، چنانچہ اگر مسح رجليں کی گنجائش ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اتنی سخت وعید ارشاد نہ فرماتے۔ (۱)

موالات فی الوضوء کا مسئلہ

"عن انس أن رجلاً جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد توضأ وترك على قدمه مثل موضع الظفر فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم ارجع فاحبس وضوئك... الخ" (رواه ابو داود)

ایک عضو کے خشک ہونے سے پہلے دوسرے عضو کا دھونا "موالات" کہلاتا ہے۔

چنانچہ "موالات فی الوضوء" یعنی وضوء میں اعضا و کا پے در پے دھونا ضروری ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ، امام شافعی (جدید قول کے مطابق)، امام مالک (فی روایۃ) اور امام احمد قمر ماتے ہیں کہ وضوء میں موالات واجب نہیں، سنت ہے۔

امام مالک اور امام احمد اپنے مشہور قول کے مطابق موالات کے وجوب کے قائل ہیں۔

(۱) والمفصل فی فروع فروع ۲۶۰/۱، ولفحات الطبع ۱۸۹/۲، والدر المنصور ۳۸۴/۱، وکشف الباری،

امام شافعی کا قول قدیم بھی و جوہ موالات کا ہے، یہی سیدنا حضرت عمرؓ، حضرت قتادہؓ اور امام
اوزاعیؒ کا بھی قول ہے۔

دلائل اصحاب مذاہب

قائلین وجوب کا استدلال حدیث باب سے ہے، کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت
میں وضو کر کے آیا، اس حال میں کہ اس نے پاؤں میں ناخن کے برابر جگہ نہیں دھوئی ہوئی تھی، تو آپ صلی اللہ
علیہ وسلم نے اس شخص سے فرمایا: "ارجع فاحسن و صونک" جاؤ اور وضو اچھی طرح سے کرو۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس سے وجوب موالات پر استدلال درست نہیں، کیونکہ اس
میں احتیاف (از سر نو وضو کرنے) کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ اتمام واحسان کا حکم ہے، اور اگر یہ مان لیا جائے کہ
اس سے احتیاف اور اعادہ مراد ہے تو پھر یہ امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ یہ امر استحباب کے لئے ہے۔

قائلین عدم وجوب موالات کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "فاغسلوا وجوهکم وابدیکم"
اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے مطلقاً اعضائے وضو کے دھونے کا حکم دیا ہے، پس جس نے ان اعضاء کو
دھولیا اس نے مامور پر عمل کر لیا، چاہے دھونے میں تفریق کرے، یا پے درپے دھوئے۔ (۱) واللہ اعلم

ترتیب فی الوضوء کا مسئلہ

"عس حمران بن نہان، مولیٰ عثمان بن عفان، قال رایث عثمان بن عفان توضأ
فاغترغ علی یدیه ثلاثاً فسلھما ثم نمصص واستتر وغسل وجهه ثلاثاً وغسل یدیه الیمنی الی
العراقی ثلاثاً ثم الیسری مثل ذلک ثم مسح رأسه۔ إلخ" (رواہ ابو داؤد)

اعضاء وضو کے درمیان ترتیب واجب ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اعضاء وضو کے درمیان ترتیب واجب نہیں۔

جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک واجب ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

ہمیشہ وضو اسی ترتیب سے کیا ہے جو احادیث میں مذکور ہے، کبھی اس کے خلاف نہیں کیا، اس سے معلوم ہوتا
ہے کہ ترتیب واجب ہے۔

(۱) جامع الصحاح المنصور ۳۰۹/۱، وکشف الباری، کتاب الغسل، ص ۵۴۳، وراجع لتفصیل المنع الیہ ای
الکلف.

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو ہمیشہ مرتباً فرمائی ہے، ترتیب کے خلاف کبھی نہیں کیا، لیکن مجرد فعل وجوب پر دلالت نہیں کرتا۔

نیز اس حضرات کا استدلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہے "ابدأ بعابداً اللہ بہ" گو یہ حدیث کتاب الحج کی ہے لیکن حکم تو عام ہوگا، لہذا وضو کے متعلق جو ترتیب قرآن کریم میں مذکور ہے اس کو اختیار کرنا ضروری ہوگا۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ میں اگرچہ اعضاء وضو کو ایک خاص ترتیب سے ذکر کیا گیا ہے، لیکن اس میں حرف "واو" کے ذریعہ اعضاء وضو کو ایک دوسرے پر عطف کیا گیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ حرف "واو" مطلق جمع کے لئے ہے تاہم ترتیب کے لئے نہیں، لہذا اس آیت سے ترتیب کے وجوب پر استدلال کرنا درست نہیں۔ (۱)

وضو کے بعد تویہ کے استعمال کرنے کا حکم

"عن عائشة قالت کان لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عرقۃ یسحق بہا بعد

الوضوء" (رواہ الترمذی)

وضو کے بعد تویہ استعمال کرنے کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرت سعید بن المسیبؓ اور امام زہریؒ کے نزدیک وضو کے بعد تویہ کا استعمال مکروہ ہے، یہ حضرات صحیح بخاری کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو حضرت میمونہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک کپڑا پیش کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو رد فرمایا۔

اس کے برخلاف جمہور کے نزدیک وضو کے بعد تویہ کا استعمال جائز ہے، جمہور کی دلیل حدیث باب ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت یہ بتائی جاتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عموماً اعضاء کو خشک کر لیتے تھے۔

اور حضرت میمونہؓ کی روایت کا جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ وہ بیان جو از یا تہجد (تھنک) حاصل کرنے پر محمول ہے۔

پھر جمہور میں سے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اسے مباح کہتے ہیں، حنفیہ میں سے صاحب "منیۃ

عائشۃؓ لما سئل عن بعض (القدح الكبير) قالت عائشۃؓ كان النبي صلى الله عليه وسلم يفتسل بمثل هذا، قال مجاهد فحرره فيما أحرز لمائبة أوطال تسعة أوطال عشرة أوطال "۔ شک کی صورت میں عدد اقل متعین ہے، اور وہ آٹھ رطل ہے۔

(۲) سند احمد میں حضرت انسؓ کی روایت ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يتوضأ بالمذرتين وبالصاع لمائبة أوطال"۔ اس روایت سے اختلاف کا استدلال بالکل تام ہو جاتا ہے۔ (۱)

”وضو لكل صلاة“ کا حکم

”عن بريدة قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ لكل صلاة فلما كان عام الفتح صلى الصلوات كلها بوضوء واحد“ (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا واجب ہے یا نہیں؟ چنانچہ ظاہریہ کے نزدیک ہر نماز کے لئے الگ وضو کرنا واجب ہے۔ جبکہ ائمہ اربعہ اور جمہور علمائے امت فرماتے ہیں کہ اگر نمازی یا وضو ہو تو ہر نماز کے لئے اس پر نیا وضو کرنا واجب نہیں، البتہ مستحب ضرور ہے، اور اگر نمازی بے وضو ہو تو اس پر نیا وضو کرنا فرض ہے۔

دلائل ائمہ

ظاہریہ اس آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں: ”يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم“ یعنی جب بھی تم نماز کے لئے تیار ہو جاؤ تو پہلے وضو کر لو، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز کے لئے نیا وضو واجب ہے۔

لیکن جمہور کی طرف سے اس استدلال کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”قیام إلى الصلاة“ سے ”قیام من النوم إلى الصلاة“ مراد ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”فاغسلوا“ کا امر استجبالی ہے نہ کہ جزئی۔

(۱) النظر لهذه المسئلة، درس ترمذی ۲۷۲/۱، وکشف الباری، کتاب غسل، ص ۲۳۹، وایضاً الباری ۳۵۵/۲

والغیر المنصوح، ۲۶۶/۱، وایضاً الطحطاوی ۲۲۳/۲

(۳) سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ یہ حکم وضو ایک قید کے ساتھ مقید ہے اور وہ قید "وانضم معحدثون" ہے، یعنی جس حالت میں تم بوضو ہوں اس میں ہر نماز کے لئے وضو واجب ہے، قرینہ یہ ہے کہ اس آیت کے آخر میں یہ عطا آئیں ہیں "ولا کس یزید لبطہو کم" جس کا حاصل یہ ہے کہ حکم وضو کی غرض تطہیر ہے اور ظاہر ہے کہ تطہیر ارلہ حدث کا نام ہے، اور حدث کا زوال اسی وقت ہوگا جبکہ وہ پہلے سے موجود بھی ہو تو معلوم ہوا کہ حکم وضو اس قید کے ساتھ مقید ہے مطلق نہیں۔

حضرات جمہور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ اس میں ذکر ہے "صلی الصلوٰۃ کلہا بوضوء واحد" کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک وضو سے کئی نمازیں ادا فرمائیں، سند اہر نماز کے لئے الگ سے وضو کرنا واجب نہیں۔ (۱)

عورت کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرنے کا حکم

"عن ابن عباس قال حدثتني ميمونة قالت كنت أعتسل أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من (٥) واحد من الجاهبة" (رواه الترمذي)

اس مسئلے کی تفصیل میں کئی صورتیں ممکن ہیں

(۱) مرد، مرد کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرے۔

(۲) عورت، عورت کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرے۔

(۳) مرد، عورت کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرے۔

(۴) عورت، مرد کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرے۔

بہر صورت کی دو صورتیں ہیں، کہ یا تو دونوں ایک ساتھ طہارت حاصل کریں گے، یا یکے بعد دیگرے، اس طرح کل آٹھ صورتیں ہوں گی۔

مندرجہ بالا تمام صورتیں جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہیں۔

لیکن امام احمد اور امام اسحاق رحمہما علیہما نے مفضل طہور المرأة یعنی عورت کے بچے ہوئے پانی سے غسل یا وضو کرنے کو مکروہ کہتے ہیں۔ (۲)

(۱) راجع لہذا المسئلة، فتح الملہم ۲/۳، باب جوار الصلوٰۃ کلہا بوضوء واحد

(۲) راجع شرح مسلم للقرنی ۱/۱۳۸

ولائک ائمہ

امام احمد اور امام اسحاق کا استدلال ترمذی میں حضرت حکم غفاری کی حدیث سے ہے: "قال بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن فضل طہور المرأة"۔

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس سے ایک ساتھ غسل کرنے کا جواز معلوم ہوتا ہے، اور کچے بعد دیگرے دوسرے کے بچے ہوئے پانی کے استعمال کا جواز حضرت ابن عباسؓ کی ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے، "قال اغتسل بعض ارجاج النبی صلی اللہ علیہ وسلم لی جفۃ فاراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یوضا منہ فقالت: یا رسول اللہ انی کنت جیسا، فقال ان الماء لا یجنب"۔

جمہور کی طرف سے امام احمد کی استدلال حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہ کراہت تخریکی پر محمول ہے۔ حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہ بھی درحقیقت باب معاشرت سے متعلق ہے چونکہ عورت عموماً مرد کے مقابلہ میں نکاح اور پاکیزگی کا اہتمام کم کرتی ہے اس لئے اس کے غسل طہور یعنی بچے ہوئے پانی کے استعمال سے شوہر کو تکلیف ہو سکتی ہے، اور یہ چیز زوجین کے درمیان سوء معاشرت کی طرف مفعی ہو سکتی ہے، اس لئے اس سے منع کیا، لہذا اس حدیث میں جو بھی ہے وہ تشریحی نہیں بلکہ ارشاد کے لئے ہے۔ (۱)

☆☆☆

باب احکام المیاء

پانی کی طہارت و نجاست کا مسئلہ

"عن ابی سعید الخدری قال: قال رسول اللہ ﷺ ان وضوءکم بربصاء"۔
 فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الماء طہور لا ینجس شیء" (رواہ الحرملی)

پانی کی طہارت و نجاست کا مسئلہ فقہاء کے درمیان معرکہ الآراء مسائل میں سے ہے، اور اس کے بارے میں فقہاء کے اقوال میں سے بھی متجاوز ہیں تاہم اس مسئلہ میں مشہور مذاہب چار ہیں پہلا مسلک

حضرت عائشہؓ، حسن بصریؒ اور دود خاہریؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر اگر اس میں کوئی نجاست گر جائے تو اس وقت تک نجس نہ ہوگا، اور مطہر یعنی دوسری چیزوں کو پاک کرنے والا رہے گا جب تک کہ اس کی طبیعت یعنی رقت و سیلانیت ختم نہ ہوئی ہو، خواہ اس کے اوصاف ثلاثہ یعنی رنگ، بو اور مزہ متغیر ہو گئے ہوں۔

دوسرا مسلک

امام مالکؒ کا مسلک مختار یہ ہے کہ جب تک پانی کی اعداد اوصاف یعنی رنگ، بو اور مزہ میں سے کوئی ایک متغیر نہ ہوں وہ وقوع نجاست سے نجس نہیں ہوتا خواہ قلیل ہو یا کثیر۔

تیسرا مسلک

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر پانی قلیل ہو تو وقوع نجاست سے نجس ہو جائے گا "وان لم يتغير احواء صافہ" (۱) اور اگر کثیر ہو تو نجس نہ ہوگا "عالم يتغير احواء صافہ" (۲) اور کثیر کی مقدار ان کے نزدیک قطعاً ہیں، اور یہ مقدار تعین نہیں بلکہ تحقیقی ہے۔

چوتھا مسلک

چوتھا مسلک حنبلی کا ہے جو مسلک شافعی کے قریب تر ہے فرق یہ ہے کہ احناف کے نزدیک قلیل و کثیر کی کوئی مقدار معین نہیں ہے، بلکہ امام ابو حنیفہؒ نے اس کو رائے مجتہدیہ پر چھوڑا ہے، یعنی مجتہدیہ پانی کی جس مقدار کو کثیر سمجھے، اس پر کثیر کے احکام جاری ہوں گے، اور جس مقدار کو قلیل سمجھے، اس پر قلیل کے احکام جاری ہوں گے، ہاں بے علم عوام کی سہولت کے پیش نظر عشرۃ فی عشرۃ (دو درودہ) کے قول کو متاخرین نے اختیار کیا ہے۔ (۳)

(۱) یعنی اگر چاس کے تین اوصاف میں سے ایک بھی متغیر نہ ہوگا۔

(۲) یعنی جب تک اس کے کثر اوصاف متغیر ہو گئے ہوں۔

(۳) راسع، لمعات التفتیح ۲/۲۷، والبحر الرائق ۲/۷۵، وفتح الملہم ۳/۲۳

حدیث پیر بضاعہ

امام مالکؒ نے اپنے مسلک پر پیر بضاعہ کی حدیث باب سے استدلال کیا ہے، پیر بضاعہ مدینہ منورہ کا ایک معروف کنواں ہے اس کے متعلق صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تھا، ان کے جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جملہ ارشاد فرمایا "إن الماء طهور لا یجسہ شیء" کہ پانی پاک ہے اس کو کوئی چیز بھی ناپاک نہیں کر سکتی، اور یہ جملہ مطلق ہے۔

حنفی کی طرف سے اس استدلال کے مختلف جوابات اور اس روایت کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں

جو درج ذیل ہیں:

(۱) پہلی توجیہ یہ ہے کہ درحقیقت پیر بضاعہ کے بارے میں صحابہ کرامؓ کا یہ سوال نجاستوں کے مشاہدہ پر نہیں، بلکہ نجاست کے اوہام و خطرات پر مبنی تھا، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قطع و ساوس کے لئے جواب علیٰ اسلوب الحکیم دیا اور فرمایا "إن الماء طهور لا یجسہ شیء"۔

اس توجیہ کا حاصل یہ ہوا کہ "الماء" میں انقب نام عہد خارجی کا ہے، اور اس سے مراد خاص پیر بضاعہ کا پانی ہے، اور "لا یجسہ شیء" کا مطلب یہ ہے کہ "لا یجسہ شیء معاتو قہمون" حدیث باب کی یہ توجیہ سب سے زیادہ رائج، بہتر اور اصح ہے۔ (۱)

(۲) دوسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ "یُلْقٰی فیہ الحیض" درحقیقت "سكان یُسْقٰی فیہ الحیض" کے معنی میں ہے یعنی یہ گندگیاں اور غلاظتیں پیر بضاعہ میں زمانہ جاہلیت میں ڈالی جاتی تھیں، اسلام کے بعد یہ سلسلہ منقطع ہو گیا، لیکن صحابہؓ کے دل میں یہ شک رہا کہ اگرچہ اب کنواں صاف ہو چکا ہے لیکن اس کی دیواروں پر اب تک نجاست کے اثرات باقی ہوں گے، اس پر انہوں نے سوال کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد کے ذریعہ سے ان کے وہم کو دور فرمایا۔

(۳) تیسری توجیہ امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں یہ کی ہے کہ پیر بضاعہ کا پانی جاری تھا اس کی تائید میں انہوں نے ایک روایت بھی پیش کی ہے جس میں "ابھا کانت یجالی جری" اور "یُسْقٰی مہ البساتین" کے الفاظ آئے ہیں۔

حدیث القلتین

امام شافعی اپنے مسلک پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث القلتین والی روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث"۔

اس حدیث میں مقدار قلتین کو کثیر قرار دیا گیا ہے، اس کے بھی متعدد جوابات حنفیہ کی طرف سے دیئے گئے ہیں۔

(۱) صاحب ہدایہ نے اس کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ "لم يحمل الخبث" کے معنی ہیں کہ وہ نجاست کا قح نہیں کر سکتا، بلکہ نجس ہو جاتا ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس لئے کہ اس کا دارمحمد میں اسکاٹ پر ہے جو ضعیف ہے۔ (۱)

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں سنداً، مثلاً، معنی اور صدقاً شاید یہ اضطراب پایا جاتا ہے۔

اضطراب فی السند

اضطراب فی السند کی توضیح یہ ہے کہ یہ روایت بعض طرق میں "عن الزہری عن سالم عن ابن عمر" کی سند سے مروی ہے، بعض میں "عن محمد بن جعفر عن عبید اللہ عن ابن عمر" کی سند سے مروی ہے۔

پھر ولید بن کثیر کے بعض طرق میں "عن محمد بن جعفر بن الزہری" آیا ہے، اور بعض میں "عن محمد بن عباد بن جعفر" آیا ہے۔

پھر صحابی سے روایت کرنے والے کے نام میں بھی اختلاف ہے، بعض روایتوں میں ان کا نام "عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر" اور بعض میں "عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر" مذکور ہے۔

نیر حماد بن سلمہ کے طرق میں وقف اور رفع کا بھی اضطراب پایا جاتا ہے، یعنی بعض طرق میں "وقوف علی ابن عمر" ہے، کما عند ابی داؤد، اور بعض طرق میں یہ مرفوع ہے، کما عند الترمذی۔

اضطراب فی التمن

اور اضطراب فی التمن کی تشریح یہ ہے کہ بعض روایات میں "إِذَا كَانَ الْعَاءُ قَلْبِنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبْثَ" آیا ہے، اور بعض میں "قَلْبَتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا" وارد ہوا ہے، نیز امام باری قطعی نے بعض روایتیں ایسی نقل کی ہیں جن میں "أَرْبَعِينَ دَلْوًا" یا "أَرْبَعِينَ غَرِيًّا" کے الفاظ بتقول ہیں۔

اضطراب فی المعنی

اضطراب فی المعنی کی تشریح یہ ہے کہ بتقول صاحب ہاموں قلہ کے کئی معنی آتے ہیں، پہاڑ کی چوٹی، انسان کا قد، اور دنیا، یہاں کسی ایک معنی کی تعیین مشکل ہے۔

اضطراب فی المصدق

چوتھا اضطراب قلہ کے مصداق میں ہے، یعنی اگر قلہ کے معنی دنیا ہی فرض کئے جائیں جیسا کہ امام شافعی کا مسلک ہے تو بھی ممکنہ حجم میں متفاوت ہوتے ہیں، ان میں سے کسی ایک کی تعیین مشکل ہے، اس لئے کہ حدیث میں یہ متعین نہیں کہ کتاب یا مشکا مراد ہے۔ (۱)

دلائل احناف

اس مسئلہ میں حنفیہ کی طرف سے چار احادیث بطور دلیل پیش کی جاتی ہیں:

(۱)۔ ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث "قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

لَا يُولَدُ أَحَدُكُمْ فِي الْعَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ بِهِ."

(۲)۔ حدیث المستفیظ من منامہ: جو صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے

مروی ہے: "عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا اسْتَيْقِظَ أَحَدُكُمْ مِنْ

لَوْمَةٍ فَلَا يَغْسِمْ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ"

(۳)۔ حدیث ولوغ الکلب جو صحیح مسلم میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "قَالَ رَسُولُ

اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي الْإِنَاءِ أَحَدُكُمْ فَلْيَرْقُهِ لَمْ يَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ"

(۴)۔ حدیث وقوع الغارة فی التمن جو صحیح بخاری میں مروی ہے "إِذَا وَقَعَتْ

(۱) راجع لمعجم هذه الاضطرابات، ص ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸،

القارة في السمسم، فإن كان جامداً فالقوهما وما حولهما، وإن كان مائعاً فلا تقربوه"۔

یہ تمام احادیث صحیح ہیں، اور پہلی حدیث اصح، فی الباب ہے۔ پہلی اور دوسری حدیث میں مائعات کے ساتھ نجاستِ حقیقہ کے خلط اور مٹنے کا ذکر ہے، چوتھی حدیث میں جامد اور ٹھوس اشیاء کے ساتھ نجاستِ حقیقہ کے خلط کا بیان ہے، اور دوسری حدیث میں نجاستِ متوہمہ کا بیان ہے۔ (۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاستِ مائعات سے ملے یا جامدات سے، بہر صورت موجبِ نجاست ہے، اس میں نہ تغیر احوال و صاف کی قید ہے اور نہ قلتیں سے کم ہونے کی، ہاں مقدار کثیر اس سے مستثنیٰ ہے۔

بولِ صبی کا حکم اور اس کا طریقہ تطہیر

"عن أم قیس بنت محص قال: دخلتُ بها بنی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم يأكل الطعام قال علیہ فدعابعاء فرشه عذیہ" (رواہ الترمذی)

شیر خوار بچہ کے پیشاب کے بارے میں روایت ظاہری کا مسلک یہ ہے کہ وہ نجس نہیں ہے، جبکہ جمہور نجاستِ بولِ غلام کے قائل ہیں۔

پھر جمہور کے مابین بولِ غلام سے طہارت حاصل کرنے کے طریقہ میں اختلاف ہے۔ امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاق کے نزدیک بولِ غلام کو دھونے کے بجائے اس پر پانی کے چھینٹنے یا دینا کافی ہے، جبکہ جاریہ کے بول میں غسل ضروری ہے۔

ان کے برخلاف امام ابو حنیفہ، امام مالک، سفیان ثوری اور فقہاء کوفہ کا مسلک یہ ہے کہ بول جاریہ کی طرح بولِ غلام کا غسل بھی ضروری ہے، البتہ بولِ غلام رضیع (یعنی دودھ پینے والے بچے کے پیشاب) میں زیادہ مہلت کی ضرورت نہیں، بلکہ غسل خفیف کافی ہے۔ (۲)

واللہ اعلم

امام شافعی وغیرہ حدیثِ باب سے اور ان تمام روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں بولِ غلام کے ساتھ "نضج" یا "رض" کے لفاظ آئے ہیں، جن کے معنی چھینٹے مارنے کے ہیں۔

حنفیہ کا استدلال اولیٰ تو اس احادیث سے ہے جن میں پیشاب سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے اور

(۱) راجع لمرید النضج، موسوم لمرید، ۲۵۵/۱-۲۵۵/۱-۲۵۵/۱، ومصابح النضج ۲۳۳/۲

(۲) راجع، شرح مسلم للذہبی، ۱۳۹/۱، وفتح الملقم، ۳۱/۳، حکم بولِ الطفل الرجیع وکعبہ عملہ

اسے نجس قرار دیا گیا ہے، یہ احادیث عام ہیں اور ان میں کسی خاص بول کی تخصیص نہیں۔

دوسرے بول غلام بنی کے سلسلہ میں حدیث میں "صب علیہ الماء" اور "البعہ الماء" بھی وارد ہوا ہے، جو غسل پر صریح ہے۔

ان وجوہات کی بناء پر شوافع کے استدلال کے جواب میں امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ جن احادیث میں "نصح" اور "رش" کے الفاظ آئے ہیں ان کے ایسے معنی مراد لئے جائیں جو دوسری روایات کے مطابق ہوں اور وہ معنی ہیں غسل خفیف۔ نصح اور رش کے الفاظ جہاں چھینٹے مارنے کے معنی میں آتے ہیں وہاں غسل خفیف کے معنی میں بھی متعارف ہیں، اور خود امام شافعیؒ نے بعض مقامات پر ان الفاظ کی یہی تشریح کی ہے۔ (۱)

زمین کی تطہیر کا طریقہ

"عس ابی ہریرۃ قال: دخل اعرابی المسجد... فلم یلبث ان ہال فی المسجد فاسرع الیہ الناس، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اھریقوا علیہ سجلاً من ماء... الخ" (رواہ الترمذی)

دخل اعرابی المسجد: اس اعرابی کے نام کے بارے میں بڑا اختلاف ہے، بعض نے اقرع بن ہابس، بعض نے عیینہ بن حصن، بعض نے ذوالخویرۃ تیمی، بعض نے ذوالخویرۃ یمانی ذکر کیا ہے، آخری قول رائج ہے۔

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ زمین کی تطہیر صرف پانی بہانے سے ہوتی ہے یا دوسرے طریقے سے بھی ہو سکتی ہے؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ زمین کی تطہیر صرف پانی بہانے سے ہوتی ہے۔

جبکہ حضرات حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ پانی بہانے کے علاوہ حفر اور میس (کھودنے اور ٹنک ہونے) سے بھی زمین پاک ہو جاتی ہے۔ (۲)

(۱) جامع، درس ترمذی ۳۹۹/۱، وصحاح طبع ۲۸۱/۲

(۲) النظر لحدہ المسئلة، معارف السنن ۳۹۸/۱، وفتح المنہم ۳۷/۳، باب وجوب غسل البرق وغیرہ من التنجسات (صحاح فی المسجد... الخ)

دلائل ائمہ

حضرات ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں زمین کی تطہیر کے لئے صرف پانی بہانے کا ذکر کیا گیا ہے۔

جبکہ حضرات حنفیہ مندرجہ ذیل روایت اور آثار سے استدلال کرتے ہیں

(۱) ابو داؤد میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے "کُتِبَ أَيْمَنُ فِي الْمَسْجِدِ لِيْ عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكُنْتُ لِقَى شَابًا عَرَبِيًّا وَكَانَتْ الْكَلَابُ تَبُولُ تَقْبِلُ وَتُذَبِّرُ فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَكُنْ يُوَابِرُ شَوْنَ شَيْئَانِ دَالِكٍ" اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جناف (خُک ہونے) سے زمین پاک ہو جاتی ہے۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ میں ابو جعفر محمد بن علی لیاثر کا اثر موجود ہے "قال ذِكْوَةُ الْأَرْضِ يَسْهَى"۔

(۳) مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں محمد بن لُحْلُیہ اور ابو قلذبہ کا اثر بھی موجود ہے "إِذَا جُعِلَتِ الْأَرْضُ فَقَلَرُكَتْ"۔

(۴) ابو قلذبہ کا ایک اور اثر مصنف عبد الرزاق میں موجود ہے "جُغِفَ الْأَرْضُ طَهْرًا"۔

یہ سب آثار خلاف قیاس ہونے کی بناء پر مرفوع کے حکم میں ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایک بہتر طریق تطہیر کو اختیار کیا گیا ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی دوسرا طریق تطہیر جائز نہیں۔ (۱)

بول ماؤ کل لحمہ کا حکم

"عن أنس أن سأمس عريضة فذموا العديبة . وقال - اشربوا من أبوالها و

أبائها... الخ" (رواه الترمذی)

حدیث کے مذکورہ جملے سے دو فقہی مسئلے متعلق ہیں۔

پہلا مسئلہ "بول ماؤ کل لحمہ" کا ہے کہ وہ طہر ہے یا نہیں؟

(۱) ملخصاً من دوس نومدی ۳۰۳/۱ کدائی لطائف التعلیق ۴۷۳/۲ والطهر المتطهر ۳۶۳/۱

چنانچہ امام مالک، امام محمد اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا مسلک بھی یہ ہے کہ وہ طہر ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام ابو یوسف اور سفیان ثوری کا مسلک یہ ہے کہ وہ نجس ہے، ابوت امام ابو حنیفہ اس کو نجی ست خفیہ قرار دیتے ہیں۔ (۱)

مستدلات احمد

امام مالک وغیرہ کا استدلال روایت باب کے اس جملہ سے ہے "اشربوا من ابوالہا والباہا" "بہذا مراءونوں کا پیشاب پاک نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے پینے کا حکم نہ دیتے۔" خفیہ کا استدلال ابن جبہ وغیرہ میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے ہے "استسوا من البول" "پانی عذاب القرمہ" اس حدیث میں بول عام ہے جس میں بول مایوکل لحرم بھی شامل ہے۔ خفیہ کا دوسرا استدلال مسند احمد میں حضرت سعد بن معاذ کی وفات کے واقعہ سے ہے، جس میں "تا ہے کہ دفن کے بعد انہیں قبر نے زور سے بھینچا اور دبا دیا، ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرودینے کے بعد فرمایا کہ یہ ان کے عدم تحرر عن البول یعنی پیشاب سے نہ بچنے کی وجہ سے تھا۔"

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حسب اور شافعی کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے

ہیں

(۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی مطلع فرمایا گیا تھا، کہ اونٹ کے پیشاب کو پئے بغیر ان (عرسین) کی شفاء اور زندگی ممکن نہیں، اس طرح یہ لوگ مضطر کے حکم میں آ گئے تھے، اور مضطر کے لئے نجس چیز کا استعمال اور شرب جائز ہو جاتا ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں پیشاب پینے کا حکم نہیں دیا تھا، بلکہ اس کے خارجی استعمال کا حکم دیا تھا۔

(۳) تیسرا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے، اور اس کی مانع حضرت

ابو ہریرہ کی "استسوا من البول" والی حدیث ہے۔ (۴)

(۱) معارف السنہ ۲۰۳/۱، وفتاویٰ، حکمۃ فتح الطہار ۲۹۸/۲، مسئلہ بول مایوکل لحرم

(۲) فیوض کرمی ۳۰۲/۱۰، وفتاویٰ التفتیح ۲۸۸/۲۰

دوسرا مسئلہ

اس حدیث کے تحت دوسرا مسئلہ ”تذوی بالمحرمات“ کا ہے، اس کے لئے ”کتاب الطب“ ملاحظہ فرمائیں۔

وضوء بالنہیز کا مسئلہ

”عن عبد اللہ بن مسعود قال سألني النبي صلى الله عليه وسلم ما لي إذا نزلت فقلت بيد، فقال تمره طيبة وماء طهور، فقال فوضأه“ (رواه الترمذي)

نہیز اس پانی کو کہتے ہیں جس میں بھجور وغیرہ ذائل کر قلوٹ کر دیا جائے۔

نہیز کی تین قسمیں ہیں

- (۱) غیر مطبوخ، غیر مسکر، غیر متغیر، غیر صلور قیق، اس سے باتفاق وضو جائز ہے۔
- (۲) مطبوخ مسکر غلیظ، جس کی رقت و سیدن ختم ہوگئی ہو، اس سے باتفاق وضو ناجائز ہے۔
- (۳) صلور قیق غیر مطبوخ غیر مسکر، اس کے بارے میں اختلاف ہے، اور کئی مذاہب منقول

ہیں

مذاہب فقہاء

۱ وضو جائز نہیں، یہاں تک کہ اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو تنہم متعین ہے، یہ ائمہ ثلاثہ در حضور کا مسلک ہے، امام ابو یوسف بھی اسی کے قائل ہیں، اور امام ابو حنیفہ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

۲ وضو حنفی ہے، اور تنہم ناجائز ہے، یہ سفیان ثوری کا مسلک ہے، اور امام ابو حنیفہ کی مشہور روایت بھی یہی ہے۔

۳ امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو پہلے اس سے وضو کر لے بعد میں تنہم بھی کرے، امام اعظم کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

۴ وضو واجب ہے، اور اس کے بعد تنہم مستحب ہے، یہ امام اسحاق بن راہویہ کا مسلک ہے۔ علامہ کا سائی نے بدائع میں نقل کیا ہے کہ امام صاحب نے آخر میں پہلے قول کی طرف رجوع کیا

لہذا اب نیز سے عدم وضو پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔

دلائل ائمہ

حدیث باب امام ابو حنیفہؒ کے قول اول اور سفیان ثوریؒ کی دلیل ہے۔

لیکن امام ترمذیؒ اور جمہور محدثین اسے ناقابل استدلال کہتے ہیں کیونکہ اس کا مدار انور پر ہے،

جو مجہول ہیں۔

خود جمہور کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے "فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا" کہ ماء

مطلق نہ ہو تو تیمم کرو۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت حدیث باب کی وجہ سے مقید ہے کہ جب نہ پانی ہو اور نہ وہ

چیز ہو جو پانی کے حکم میں ہو تو تیمم کرو، اور نیز پانی کے حکم میں ہے، لہذا نیز کے وجود میں تیمم جائز نہیں۔ (۱)

ماء مستعمل کا مسئلہ

ماء مستعمل اس پانی کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعہ حدث اصغر یا حدث اکبر کا ازالہ کیا گیا ہو، اس

کے حکم میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ماء مستعمل ظاہر بھی ہے اور مطہر بھی ہے، یعنی خود بھی پاک

ہے اور دوسری چیزوں کو بھی پاک کرنے والا ہے۔

اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا رائج قول یہ ہے کہ ظاہر ہے مطہر نہیں ہے۔

اور حنفیہ کے یہاں تین روایات ہیں، مشہور اور رائج یہی ہے کہ ظاہر ہے مطہر نہیں ہے، یہ امام

صاحبؒ سے امام محمدؒ کی روایت ہے۔

اور دوسری روایت امام صاحبؒ کی جس کے راوی امام ابو یوسفؒ اور حسن بن زیادؒ ہیں یہ ہے کہ وہ

مجس ہے لیکن حسن بن زیادؒ سے تجاسب غلیظ اور امام ابو یوسفؒ سے تجاسب خفیفہ منقول ہے۔ (۲)

(۱) فرس ترمذی ۳۳۱، وجمہام الباری ۲/۲۲۵، والدر المختار ۱/۲۱۵، والفصل فی الفہات التبع ۲۵۸/۲

(۲) راجع، الدر المختار ۱/۱۹۷، وکشف الباری، کتاب الغسل ص ۵۳۱، وکتاب الصلوۃ ص ۵۵۰، راجع

لفصل المذہب، الموسوعة الفقهية، تحت مادة مياه ۳۹/۳۵۹، ۳۹۳

سور کلب کا مسئلہ

”عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : یغسل الإناء إذا ولغ فیہ

الکلب سبع مرۃ“ (رواہ الترمذی)

اس حدیث میں ولوغ کلب یعنی کتے کا کسی مائع چیز میں متوال کر حرکت دینے کی وجہ سے برتن کے ناپاک ہو جانے اور پھر اس کو سات مرتبہ دھو کر پاک کرنے کا ذکر ہے، دراصل یہاں دو مسئلے ہیں، ایک مسئلہ سور کلب یعنی کتے کے جوٹھے کا ہے کہ اس سے برتن نجس ہوتا ہے یا نہیں، اور دوسرا مسئلہ تطہیر اناہ کا ہے یعنی کتے کے جوٹھے سے اگر برتن نجس ہو جائے تو اس کے پاک کرنے کا کیا طریقہ ہے؟

پہلا مسئلہ

سور کلب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک اس سے برتن نجس نہیں ہوتا، البتہ حدیث باب میں سات مرتبہ دھونے کا حکم تعبیدی (خلاف القیاس) ہے۔

جمہور کے نزدیک سور کلب نجس ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث اب مجہ سلم میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم . طہور اناہ احدکم إذا ولغ فیہ الکلب ان یغسلہ سبع مرات اولاہن بالتراب“ اس میں ”ان یغسلہ“ کے الفاظ بتلا ہے ہیں کہ حکم غسل تطہیر کے لئے ہے، اور تطہیر اسی چیز کی ہوتی ہے جو نجس ہو، لہذا یہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔ (۱)

دوسرا مسئلہ

دوسرا مسئلہ سور کلب کے طریقہ تطہیر میں ہے، اس میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک تطہیر کے لئے تسبیح یعنی سات مرتبہ دھونا واجب ہے، امام مالکؒ بھی امر تعبیدی کے طور پر تسبیح کے قائل ہیں۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تیسٹ کافی ہے۔

دلائل فقہاء

حضرات ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں تسبیح یعنی سات مرتبہ دھونے کا ذکر ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم تسبیح احتیاب پر محمول ہے۔
جبکہ ائمہ احناف کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے:

(۱) حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت ہے جو حافظ ابن عدیؒ نے "اکامل" میں ذکر کی ہے
"عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا ولغ الکلب فی إماء أحدکم فلیہرقہ ولیغسلہ ثلاث مرّات"

(۲) سنن دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی موقوف روایت نقل کی گئی ہے "عن ابی ہریرۃ قال إذا ولغ الکلب فی الإماء فافرقہ ثم اغسلہ ثلاث مرّات۔"

واضح رہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ خود حدیث تسبیح کے راوی ہیں، لہذا ان کا یہ فتویٰ اس بات پر دلائل کرتا ہے کہ تسبیح کا حکم وجوب کے لئے نہیں ہے۔

حنفیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ قیاس سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ تسبیح واجب نہ ہو، کیونکہ وہ نجاستیں جو غلیظ ہیں اور ان کی نجاست قطعی دلائل سے ثابت ہے، اور جن میں طبعی کراہت اور مستند ازہمی زیادہ ہے، مثلاً بول و براز حتیٰ کہ خود کلب کا بول و براز تین مرتبہ دھونے سے بالاتفاق پاک اور جاتی ہیں، تو سور کلب جس کی نجاست نہ غلیظ ہے نہ قطعی اور نہ بول و براز سے زیادہ مستند رہ، اس میں تسبیح کا حکم معقول کیسے ہو سکتا ہے، لہذا ظاہر یہ ہے کہ یہ حکم احتیاب کے لئے ہے، چونکہ کتے کے لعاب (تموگ) مک نہایت (زہر) زیادہ ہوتی ہے، اس سے یقینی طور پر بچانے کے لئے یہ ہدایت دی گئی کہ اسے سات مرتبہ دھویا جائے، اسی لئے اس کو مٹی سے مانجھنا بھی مستحب قرار دیا۔ (۱)

سور ہرہ کا مسئلہ

"عن کبشۃ بنت کعب بن مالک ... فقال (أبو قتادۃ) إن رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم قال: إنما یست یجس إنما ہی من الطوائس علیکم أو الطوائف" (رواہ

(۱) والتعصیل فی دوس ترمذی ۳۳۶/۱ - ج ۱ - ۳۳۰، والترمذی المستدرک ۲۰۰/۱، وصحاح التصحیح ۲۶۹/۲،

والصحیح الملموع ۲۶۹/۳، دہلوی حکم ولوغ الکلب

کا مطلب یہ ہے کہ سورہ ہر دو اپنی اصل کے اعتبار سے نجس ہے، لیکن محوم بلوئی کی وجہ سے اس کی اجازت دی گئی، یہ علت خود کراہتِ تنزیہی پر دلالت کرتی ہے۔ (۱)

سورہ ہمار کا مسئلہ

"عن حابر قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أنت وصاحبها أفضلت الحمر

؟ قال نعم" (مشکوٰۃ المصابیح، شرح السنہ)

"سورہ ہمار" یعنی گدھے کے جوٹھے کے بارے میں حضراتِ فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ اس

بارے میں فقہاء کے مذاہب یہ ہیں

امام شافعی کا مسلک

امام شافعیؒ نے نزدیک گدھے کا جوٹھا پاک ہے، وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اس کا چمڑا مستفیع ہے

یعنی اس سے نکل جانے والا جھلکا ہے، لہذا اس کا سورہ پاک ہے۔

لیکن اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ جوٹھے کا قطن بلا واسطہ گوشت کے ساتھ ہے چمڑے کے ساتھ

نہیں، اور گوشت ناپاک ہے، اور اسی سے لعاب پیدا ہوتا ہے اور اسی سے لعاب کا اعتبار ہوتا ہے، لہذا چمڑے

سے نکلنے کے باوجود گدھے کی جھلکا کی طہوریت پر استدلال درست نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں دو روایتیں منقول ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ سورہ ہمار ناپاک ہے

"سہری روایت یہ ہے کہ سورہ ہمار ذوقل مشکوک ہے، اور یہی رائے ہے، کیونکہ اس کے بارے میں احادیث

متعارض ہیں۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا سورہ نجس ہے، چنانچہ بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ

کی روایت ہے: "بھی السبی صلی اللہ علیہ وسلم عن لحوم الحمر الأهلية يوم حبر" اس

روایت سے ظہور ہوا کہ اس کے لعاب کی نجاست ثابت ہوتی ہے۔

اور ایہ روایت میں حضرت غالب بن ابجرؓ کی روایت موجود ہے، انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ

و سلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! قحط سالی بہت شدید ہے اور میرے پاس سوائے حرامیہ کے کچھ نہیں ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "أطعم اهلک من معین حمرک" اس سے تم اور صاحبِ حمار کی طہارت ثابت ہوتی ہے۔

اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے لحم حمار کی طہارت اور حضرت ابن عمرؓ سے اس کی کراہت متفق ہے۔

ہے۔

نیر قیاس بھی متعارض ہیں اس لئے کہ اگر گدھے کے گوشت کی طرف خیال کیا جائے تو معلوم ہے کہ ناپاک ہے کیونکہ اس کا گوشت بال تعاق حرام ہے، اور اگر پسینہ کی طرف خیال کیا جائے تو معلوم ہے کہ پاک ہے کیونکہ گدھے کا پسینہ بال تعاق پاک ہے، ان مذکورہ باتوں پر سو حرام مشکوک ہے۔ (۱)

سورسباع کا مسئلہ

"عن حابر قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انتوحاصبا الفصلت الحدیث

قال نعم، وبما الفصلت السباع کلہا" (مسکوۃ المصابیح شروح السہ)

"سورسباع" یعنی درندوں کے جوٹھے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرات حنفیہ کے نزدیک سورسباع نجس اور ناپاک ہے۔

لیکن حضرات شوافع طہارت کے قائل ہیں۔ (۲)

دلائل فقہاء

حضرات شافعیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں سورسباع سے وضو کرنے کی

اجازت دی گئی ہے۔

حضرات حنفیہ مؤطا، مالک کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس میں ہے کہ حضرت

عمرؓ قافلہ کے ہمراہ جس میں حضرت عمرؓ بن العاصؓ بھی تھے سفر کر رہے تھے اور جب قافلہ ایک حوض پر پہنچا تو

حضرت عمرؓ بن العاصؓ نے انہیں کے مالک سے دریافت کیا "هل یؤذی حوضک العیاء؟" حضرت

(۱) معجم الطبیح ۲۶۶/۲، زادۃ من العرب ص ۱۱۱، عبد الرحمن والقیہ

(۲) مرقاة المفاتیح ۶۲/۲۰

عمر بن العاصؓ بھی یہ سفارش بات کی واضح دلیل ہے کہ سورسہا نجس ہے ورنہ اس استغفار کی حاجت نہ ہوتی لیکن حضرت عمرؓ نے خوش کے مالک کو یہ کہہ کر "یا صاحب الحوص الامعیرنا" خبر دینے سے منع کر دیا اور غشاء یہ تھا کہ محض احتس کے پیش نظر پانی کو نجس نہیں کہا جائے گا۔

ایسے ہی محسبہا چونکہ نجس ہے اس لئے ان کا لعاب بھی نجس ہوگا، کیونکہ وہ متولد مس اللحم یعنی گوشت سے پیدا ہوا ہے، بعد اسورسہا کو بھی نجس کہا جائے گا، کیونکہ اس کا اختلاط لعاب کے ساتھ ہوتا ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ دو ماء کثیر پر محمول ہے کیونکہ مکہ اور مدینہ کے درمیان خوش ماء کثیر تھے، اس کا قرینہ ابو سعید خدریؓ کی حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن الحیاض من مکة والمدینۃ یرثھا السباع والکلاب والحمر الخ" اس حدیث میں کلاب (کتوں) کا بھی ذکر ہے حالانکہ کلاب کا مہوٹا بالہ تھاق نجس ہے تبہ ایہاں تاویل ضروری ہے کہ حدیث باب ماء کثیر پر محمول ہے۔ (۱)



باب نواقض الوضوء

"شک فی الحدث" کا حکم

"عن اسی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: اداکان احدکم فی الصلوۃ فوجد حرکۃ فی دبرہ احدث اولم يحدث فاشکل علیہ فلا یصرف حتی یسمع صرناً او یجد ریحاً... الخ" (رواہ ابو داؤد)

اگر کسی کو حدث یعنی بے وضوہ ہونے کا یقین ہو، البتہ اس بات میں شک ہو رہا ہو کہ آیا حدث کے

مرد بن العام کا یہ استفسار اس بات کی واضح دلیل ہے کہ سورسہاغ نجس ہے ورنہ اس استفسار کی حاجت نہ ہوتی، لیکن حضرت عمرؓ نے حوض کے مالک کو یہ کہہ کر "یا صاحب الحوض لا تمخبرنا" خبر دینے سے منع کر دیا اور نشانہ یہ تھا کہ محض احتمال کے پیش نظر پانی کو نجس نہیں کہا جائے گا۔

ایسے ہی لحم سہاغ چونکہ نجس ہے اس لئے ان کا لعاب بھی نجس ہوگا، کیونکہ وہ متولد من اللحم یعنی گوشت سے پیدا ہوا ہے، لہذا سورسہاغ کو بھی نجس کہا جائے گا، کیونکہ اس کا اختلاط لعاب کے ساتھ ہوتا ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ دو ماہ کثیر پر محمول ہے کیونکہ کہہ اور مدینہ کے درمیانی حوض ماہ کثیر تھے، اس کا قرینہ ابو سعید خدریؓ کی حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شبل عن الحیاض بین مکة والمدینة یؤذھا السباع والکلاب والحمور الخ" اس حدیث میں کلاب (کتوں) کا بھی ذکر ہے حالانکہ کلاب کا جھوٹا بالاتفاق نجس ہے لہذا یہاں تاویل ضروری ہے کہ حدیث باب ماہ کثیر پر محمول ہے۔ (۱)



باب نواقض الوضوء

"شک فی الحدث" کا حکم

"عن ابی ہریرۃ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: إذا کان أحدکم فی الصلوة فوجد حرکة فی دبرہ أحدث أو لم يحدث فأشکل علیہ فلا یصرف حتی یسمع صوتاً أو یجد ریحاً... الخ" (رواہ ابو داؤد)

اگر کسی کو حدث یعنی بے وضوہ ہونے کا یقین ہو، البتہ اس بات میں شک ہو رہا ہو کہ آیا حدث کے

بعد وضو کیا تھا یا نہیں؟ ایسے شخص پر بالا جماع وضو لازم ہے۔

اور اگر یقینی طہارت حاصل تھی، اس کے بعد اس بات میں شک ہوا ہے کہ حدیث لاحق ہو یا نہیں؟
تو اس میں اختلاف ہے۔

ائمہ علماء اور جمہور علماء کے نزدیک ایسے شخص پر وضو واجب نہیں ہے، خواہ یہ شک نماز کے اندر لاحق ہوا ہو یا نماز کے باہر۔ کیونکہ الیقین لا یرول الا بمثلہ۔

حضرت حسن بصریؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر شک نماز کے اندر پیدا ہوا ہو تو وضو لازم نہیں اور اگر نماز کے باہر ہوا ہو تو وضو لازم ہے۔

امام مالکؒ کی اس مسئلہ میں کئی اقوال ہیں

(۱) ایک قول تو جمہور کے مطابق ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اگر یہ شک اکثر ہو جائے تو پھر وضو لازم نہیں اور شک کثرت سے لاحق نہ ہوتا ہو تو پھر شک کے ساتھ نماز نہ پڑھے، بلکہ وضو کر لے۔

(۳) ایک قول یہ ہے کہ شک مطلقاً ناقض وضو ہے۔

(۴) ایک قول یہ ہے کہ خارج صلوٰۃ میں ناقض ہے، نہ کہ داخل صلوٰۃ میں۔ (۱)

داخل صلوٰۃ اور خارج صلوٰۃ میں فرق کی وجہ

داخل صلوٰۃ اور خارج صلوٰۃ میں فرق کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ حدیث باب میں "فی الصلوٰۃ" کی قید مذکور ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر داخل صلوٰۃ شک فی الحدیث کو ناقض قرار دیا جائے تو اس سے ابطال عمل لازم آتا ہے، اور یہ "لا تبطلوا اعمالکم" کے خلاف ہے۔ اور خارج صلوٰۃ میں یہ خرابی لازم نہیں آتی۔ (۲)

(۱) جامع لفصل الصلوٰۃ، الدر المختار مع رد المحتار ۱/۱۱۱، والحدیث لابن قیم ۱/۱۲۶، ومختصر

احیاء العلماء ۱/۲۵۳

(۲) الدر المختار، المعروف بظہیر البی ۱/۱۱۱، ۳۱۰

حاصل کلام

حاصل یہ کہ جمہور کے نزدیک یقینی طہارت کے بعد شک فی الحدیث ناقض وضو نہیں ہے اور نہ ہی

مضوی لازم ہے۔

جبکہ امام مالک کے نزدیک اس کے مشہور قول کے مطابق شک ناقض وضو ہے اور شک طاری

ہونے کی صورت میں وضو لازم ہے۔

حدیث باب جمہور کے مذہب کی صریح دلیل ہے، امام مالک فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے حدیث باب میں جس شخص کو نماز چھوڑنے کا حکم دیا ہے یہ ایسا شخص ہے جس کو شک کرے کی عادت

ہوگئی ہے، ظاہر ہے کہ ایسے شخص کے واسطے اگر نقص وضو کا حکم ہوگا تو سخت حرج میں پڑ جائے گا۔

لیکن جمہور عد فرماتے ہیں کہ حدیث باب عام ہے، اس میں کثرت شک والا شخص بھی داخل ہے

اور وہ شخص بھی جس کو کثرت سے شک نہیں ہوتا۔ (۱)

”وضو من ریح القبل“ کا حکم

”قال ابن المبارک اذا خرج من قبل المرافۃ الریح وحب علیہا الوضوء“

(جامع الترمذی)

اس پر تعلق ہے کہ خروج ریح من قبل بر ناقض وضو ہے، البتہ خروج ریح من القبل یعنی ”گے کی

طرف سے ہو کا ٹکلنا ناقض وضو ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام مالک کے نزدیک ریح قبل مطلقاً غیر ناقض وضو ہے۔

امام شافعی کے نزدیک مطلقاً ناقض وضو ہے۔

مسئلہ کا مسلک بھی امام مالک کے موافق ہے کہ ریح قبل سے وضو نہیں ٹوٹتا، شیخ ابن ہمام نے اس

کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ریح قبل درحقیقت ریح ہی نہیں ہوتی، بلکہ وہ محض عَصَدَات کا احتیاج ہوتا ہے، جو

ناقض وضو نہیں، اس کے علاوہ اگر اسے ریح شمیم بھی لیا جائے تو صاحب ہدایہ اور صاحب بحر ارائق کے قول

کے مطابق ریح قبل محالِ نَحَاسَت سے گزر کر نہیں آتی، اس لئے ناقض وضو نہیں ہوتی، البتہ مَقْصَاۃ (۲) کے

(۱) کشف البوری کتاب الوضوء ۵۷۵ - ۵۷۶

(۲) ”مَقْصَاۃ“ اس عبارت سے مراد ہے کہ جس کے پیشاب، پودے، گندے پتے وغیرہ ہوں۔

بارے میں احباب میں اختلاف ہے، کہ اس کا وضو صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس سلسلہ میں علامہ شامی نے تین اقوال ذکر کئے ہیں:

(۱) - ایک یہ کہ مفسدۃ پر وضو واجب ہے۔

(۲) - دوسرا یہ کہ اگر ریح نہیں (بدبودار) ہو تو وضو واجب ہے، کیونکہ اس صورت میں یقین ہے کہ یہ محل نجاست سے ہو کر آئی ہے، اور اگر ریح نہیں نہ ہو تو ناقض وغیرہ نہیں۔

(۳) - تیسرا قول یہ ہے کہ مفسدۃ پر بھی وضو واجب نہیں، ابت اس کے لئے مستحب اور بہتر ہے۔ اسی آخری قول پر فتویٰ بھی ہے، بہر حال مفسدۃ کے حق میں احتیاط اسی میں ہے کہ وضو کر لے۔ (۱) والشم

”وضو من النوم“ کا حکم

”عن ابن عباسؓ انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم قال إن الوضوء لا يوجب إلا على من نام مضطجعاً فإنه إذا اضطجع استروحت مفاصله“ (رواه الترمذی)

وضو من النوم کے بارے میں اختلاف ہے، اس مسئلہ میں کئی اقوال ہیں چنانچہ علامہ نوویؒ نے ائمہ اور علامہ محییؒ کے دس اقوال نقل کئے ہیں، لیکن درحقیقت ان اقوال کا خلاصہ تین قول ہیں

(۱) نوم مطلقاً غیر ناقض ہے، یہ مسلک حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ اور حضرت شعبہؓ سے منقول ہے۔

(۲) نوم مطلقاً ناقض ہے، خواہ قلیل ہو یا کثیر، یہ توں حضرت حسن بصریؒ، امام زہریؒ اور امام اوزاعیؒ سے منقول ہے۔

(۳) نوم غالب ناقض ہے اور نوم غیر غالب غیر ناقض ہے، یہ مسلک ائمہ اربعہ اور جمہور کا ہے۔ (۲)

درحقیقت اس تیسرے قول کے قائلین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نوم بنفسہ ناقض نہیں بلکہ مظنۃ خروج ریح کی وجہ سے ناقض ہوتی ہے، چونکہ یہ مظنہ معمولی نیند سے پیدا نہیں ہوتا، اس لئے یہ مسلک ائمہ

(۱) درس ترمذی ۳۰/۱، ونعاج السجیح ۸۸/۲، والتصیل فی المعایہ ۱۹۴، ۹۸/۱

(۲) وتفصیل المذہب فی شرح مسلم لسروی ۲۶۳/۱، وعمدة القاری ۹/۳ - ۱۱۰، و الترمذی

کیا گیا کہ نوم غیر غالب ناقض نہیں، البتہ نوم غالب یعنی ایسی نیند جس سے انسان بے خبر ہو جائے اور استرخاء مفصل یعنی جوڑوں کا ڈھیل ہونا متحقق ہو جائے ناقض وضو ہے، چونکہ حالت نوم میں خروج ریح کا علم نہیں ہو سکتا اس لئے استرخاء مفصل کو شرعاً خروج ریح کے قائم مقام کر دیا گیا، جیسا کہ حدیث باب میں "ان اصطجع استرخعت مفاصلہ" کے الفاظ سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم کا مدار استرخاء مفصل پر ہے، لہذا اگر استرخاء مفصل کے باوجود کسی کو عدم خروج کا یقین ہو تب بھی نقض وضو ہو جائے گا، جیسا کہ سفر کو قائم مقام مشقت کر کے قصر کا مدار اسی پر رکھ دیا گیا ہے۔

نوم غالب کی تحدید میں اختلاف

پھر تیسرے قوس والوں میں استرخاء مفصل اور نوم غالب کی تحدید میں اختلاف ہو گیا، امام شافعی نے زوال مقعد عن الارض کو استرخاء مفصل کی علامت قرار دیا ہے، لہذا ان کے نزدیک زوال مقعد کے ساتھ ہر نیند ناقض ہوگی۔

جمہ کا مختار مسلک یہ ہے کہ نوم اگر چھب صلوٰۃ پر ہو تو استرخاء مفصل نہیں ہوتا، لہذا ایسی نیند ناقض نہیں ہے، اور اگر نوم غیر چھب صلوٰۃ پر ہو تو پھر اگر تماسک المقعد علی الارض باقی ہے تو ناقض نہیں ہے، اور اگر تماسک فوت ہو گیا تو ناقض ہے، مثلاً اصطیاع سے یا قفا پر لیٹنے سے یا کروٹ پر لیٹنے سے اسی طرح اگر کوئی شخص ٹیک لگا کر میٹھا ہو اور اسی حالت میں سو جائے تو اگر نوم اس قدر غالب ہو کہ ٹیک لگا لے دینے سے آدمی گر جائے تو یہ نوم بھی ناقض ہوگی، کیونکہ اس صورت میں تماسک فوت ہو گیا۔

بہر حال جمہورے حدیث باب کا مطلب یہ بتایا ہے کہ نوم غیر غالب جس میں استرخاء مفصل نہ ہو ناقض وضو نہیں ہوتی، اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اصطیاع سے اس لئے تعبیر فرمایا کہ عموماً اس قسم کی نیند اصطیاع کی حالت ہی میں ہوتی ہے۔

دراصل فقہاء

حضرات جمہور کا استدلال تو حدیث باب سے ہے جس کی تفصیل گزر چکی۔

البتہ جو حضرات نیند کو مطلقاً غیر ناقض کہتے ہیں ان کا استدلال حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث

سے ہے۔ "قال کان أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یامون ثم یقومون فیصلون

ولا یتوضؤون“۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نوم سے مراد نوم غیر غالب ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ تصریح ہے کہ محلہ کراٹھ کی یہ نیند نماز عشاء کے انتظار میں تھی اور ظاہر ہے کہ نماز کے انتظار میں نوم کا غالب ہونا مشکل ہے۔

اور جو حضرات نیند کو مطلقاً ناقض کہتے ہیں ان کا استدلال سنن داری میں حضرت عیٰ کی حدیث سے ہے ”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکاء المسہ العیان فیس نام فلیتوضأ“۔

”وکاء“ اس ذوری کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے تھلی وغیرہ کو باندھا جاتا ہے۔ ”المسہ“ اصل میں برین کو کہتے ہیں یہاں پر حلقہ دیر مراد ہے، منشاویہ ہے کہ جب تک انسان بیدار رہتا ہے تو خروج ریح بے تکلف بلا ارادہ بالعموم نہیں ہوتا انسان کا اختیار اس پر رہتا ہے اور جب سو جاتا ہے تو یہ اختیار باقی نہیں رہتا، جس کی وجہ سے خروج ریح کا قوی امکان رہتا ہے، بہر حال اس روایت میں نوم کو مطلقاً ناقض کہا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں مطلقاً نیند کا ذکر ہے مگر دیگر احادیث سے اس کو نوم مستغرق کے ساتھ مقید کیا جائے گا۔ (۱) واللہ اعلم

”وضو مقامت النار“ کا حکم

”عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوضوء مقامت النار“ (رواہ الترمذی)

”وضو مقامت النار“ یعنی آگ سے پکی ہوئی حیر کھانے کی وجہ سے وضو واجب ہو جاتا ہے! نہیں؟ اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

چنانچہ وضو مقامت النار کے بارے میں صحابہ کی ابتدائی دور میں اختلاف تھا، لیکن علامہ نووی فرماتے ہیں کہ اب اس بات پر اجماع متفقہ ہو چکا ہے کہ وضو مقامت النار واجب نہیں۔ (۲)

(۱) انظر لہذا المسئلة، درس ترمذی ۳۰۷/۱، و توضیح شرح المسکوة ۵۲۳/۱، و معانی الطبع ۱۴۲

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ۱۵۶/۱، و فتح الملہم بشرح صحیح الإمام مسلم ۱۰۵/۳، باب الوضوء مقامت النار

۔ جو حضرات وجوب کے قائل تھے وہ بعض قول یا فعلی احادیث سے استدلال کرتے تھے، مثلاً

حدیث باب -

لیکن جمہوران پیش را حدیث سے استدلال کرتے ہیں جن سے ترک الوضوء ثابت ہوتا ہے، جیسے ترمذی میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے "قال کان آخر الأمرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء معا غیرت النار"۔

حدیث باب کے جوابات

جمہور کی طرف سے حدیث باب اور اس جیسی دوسری احادیث کے تین مختلف جوابات دیئے گئے

ہیں۔

(۱) "وصومماست النار" کا حکم منسوخ ہو چکا ہے، اور اس کی دلیل ابوداؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے "قال کان آخر الأمرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء معا غیرت النار"۔

(۲) وضو کا حکم استحباب پر محمول ہے، نہ کہ وجوب پر، اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وضو بھی ثابت ہے اور ترک وضو بھی، اور یہ استحباب کی شان ہے۔

(۳) اس باب میں وضو سے مراد وضوء اصطلاحی نہیں بلکہ وضوء لغوی ہے، یعنی ہاتھ منہ دھونا، اس کی دلیل ترمذی میں حضرت عکراش بن ذویبؓ کی روایت ہے، جس میں وہ ایک دعوت کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "ثم أتيا بعماء فغسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدیه ومسح بیل کلہ وجہہ وذراعیہ ورأسہ وقال یا عکراش هذا الوضوء معا غیرت النار"۔ (۱)

"وضو من لحوم الإبل" کا حکم

"عن البراء بن عازب قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الوضوء من

لحوم الإبل فقال: "لو وضو امنہا" (رواہ الترمذی)

"وضو من لحوم الإبل" یعنی اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو واجب ہو جاتا ہے یا نہیں؟

امام احمد اور امام اسحاق اگرچہ وضو ماست النار کے قائل نہیں، لیکن وضو من لحوم الإبل کو وجوب

کہتے ہیں، خواہ اس کا اکل بغیر طہ کے کیوں نہ ہو یعنی اگرچہ وہ پکایا ہوا نہ ہو، امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

جمہور کا مسنگ یہاں بھی یہ ہے کہ وضو من لحوم الاہل واجب نہیں (۱)، اور حدیث باب میں وضو سے مراد ہاتھ منہ دھونا ہے اور یہ امر استحب کے لئے ہے، اور استحب کی دلیل بقیم طہرانی کبیر میں حضرت سرۃ السوائی کی حدیث ہے "قال سالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقلت انا اهل بادية وماشية فهل نتوضا من لحوم الابل والبانہا؟ قال نعم، قلت فهل نتوضا من لحوم الغنم والبانہا؟ قال لا"۔

مذکور حدیث میں الہل (دورہ) کا بھی ذکر ہے، حالانکہ البان اہل سے وجوب وضو کے زامانہ احمد قائل ہیں زامانہ اسحاق، جب وضو من لبان الہل باء جماع استحب پر محمول ہے تو وضو من لحوم اہل بھی اسی پر محمول ہوگا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

اب سوال یہ ہے کہ خاص طور سے لحوم اہل پر یہ حکم کس وجہ سے لگایا گیا؟

اس کا جواب حضرت شاہ ولی اللہ نے یہ دیا کہ دراصل اونٹ کا گوشت بنی اسرائیل کے لئے حرام کر دیا گیا تھا، لیکن امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیمات کے لئے جائز کر دیا گیا، لہذا اباحت کے شرانہ کے طور پر وضو کو مشروع و مستحب کر دیا گیا۔ (۲)

غیر لحوم والبان اہل میں دوست (چکنائٹ) اور بوزیادہ ہوتی ہے، اس لئے اس کے بعد وضو کرنا مستحب قرار دیا گیا۔ (۳)

"وضو من مس الذکر" کا حکم

"عن سرۃ ہست صفوان أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من مس ذکرہ فلا یصلی حتی یغوضا" (رواہ الترمذی)

(۱) راجع، شرح صحیح مسلم للذوق، ۱/۵۸

(۲) راجع، حیدر اللہ علیہ السلام، ۱۰/۱۷۷

(۳) ترمذی، ۱۰/۳۱۴، وفیات الصالح، ۲/۸۵

فقہاء و محدثین کے درمیان یہ مسئلہ معرکہ الآراء ہے کہ مس ذکر یعنی ذکر کا چھونا موجب وضو ہے

یا نہیں؟

چنانچہ امام شافعی کا مسلک اس سلسلہ میں یہ ہے کہ اگر مس ذکر باطن الکف بلا حائل ہو تو ناقض وضو ہے، اور عورت کے مس فرج کا بھی یہی حکم ہے، اور مس دیر بھی ناقض وضو ہے عندہ۔

امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک مس ذکر و فرج و ذکر کسی سے وضو واجب نہیں، امام احمد اور امام مالک کا مسلک بھی یہی ہے۔

البتہ ن دو حضرات کی دوسری روایت شافعیہ کے مطابق ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

شافعیہ کی دلیل حضرت بسرۃ بنت صفوانؓ کی روایت باب ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من مس ذکرہ فلا یصل حتی یتوضأ" اس میں انہوں نے باطن کف بلا حائل کی قید مجمع الزوائد میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ثابت کی ہے، جو مسید احمد وغیرہ میں مروی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من افصی یدہ الی ذکرہ لیس دونہ مشر ففقد وجب علیہ الوضوء"۔

حضرت بسرہؓ کی روایت کے بعض طرق میں مس فرج کا بھی ذکر آیا ہے چنانچہ دارقطنی (۱/۱۳۷) میں اسماعیل بن عیاش کے طریق سے یہ الفاظ مروی ہیں "وادمست المرأة قبلها فلتوضأ" اس سے امام شافعی نے مس فرج امرأۃ سے وجوب وضو کا حکم مستنبط کیا ہے۔

حنفیہ کی دلیل ترمذی میں حضرت طلح بن علیؓ کی روایت سے ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال هل هو الا مضعة مه اربصعة منه" کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ وہ تو صرف جسم کا ایک ٹوٹھڑا ہے یا جسم کا ایک حصہ ہے۔

مدار اختلاف

در اصل اس باب میں اختلاف کی وجہ احادیث کا تعارض ہے، اس باب میں دو محدثین اصل کی حیثیت رکھتی ہیں، ایک حضرت بسرہؓ کی روایت جس سے شافعیہ استدلال کرتے ہیں، دوسری حضرت طلح

بن علیؑ کی روایت جس سے احناف استدلال کرتے ہیں، اب مسئلہ یہ ہے کہ ان میں سے کوئی حدیث کو اختیار کیا جائے؟

انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں اپنی اپنی جگہ قابل استدلال ہیں، اگرچہ تھوڑا تھوڑا کلام دونوں کی سندوں پر ہوا ہے۔ (۱)

لیکن امام اعظم ابو حنیفہؒ نے حضرت طلحہؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے، اور وجوہ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں:

حضرت طلحہؓ کی روایت کی وجوہ ترجیح

- (۱) اگر حضرت بسرہؓ کی روایت کو اختیار کیا جائے تو حضرت طلحہؓ کی روایت کو بالکل کٹہر چھوڑنا پڑتا ہے، حالانکہ سداوہ بھی قابل استدلال ہے، اس کے برخلاف اگر حضرت طلحہؓ کی روایت کو اختیار کیا جائے تو حضرت بسرہؓ کی حدیث کا ترک لازم نہیں آتا، اس لئے کہ اسے استحباب پر محمول کیا جاسکتا ہے۔
- (۲) تعارض احادیث کے وقت ایک فیصلہ کن چیز صحابہ کرام کا تعامل اور ان کے آثار ہوتے ہیں، اس لحاظ سے بھی حضرت طلحہؓ کی حدیث رائج ہے، کیونکہ صحابہ کرام کی اکثریت نے اسی کے مطابق عمل کیا ہے۔

- (۳) تعارض احادیث کے وقت قیاس کی طرف بھی رجوع کیا جاتا ہے، اور قیاس سے مگر حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ بول و برار یعنی پیشاب و پاخانہ وغیرہ جو جس اہلین ہیں ان کا چھونا کسی کے نزدیک بھی ناقض نہیں، لہذا اعضاء مخصوصہ (ثمل و درر) جن کا ظاہر ہونا متفق علیہ ہے ان کا لمس اور چھونا بطریق اولیٰ ناقض نہ ہونا چاہئے، واللہ اعلم (۲)

”وضوء من مس المرأة“ کا حکم

”عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قُبِلَ ببعض مسائه ثم حرج إلى الصلاة ولم يتوضأ“ (رواه الترمذی)

”وضوء من مس المرأة“ یعنی عورت کے چھونے اور لمس کرنے سے وضو واجب ہو جاتا ہے

(۱) راجع للعصیل، درس ترمذی للاستاذ المحترم شیخ الاسلام محمد تقی المصطفیٰ حفظہم اللہ تعالیٰ ۳۱۶/

(۲) والعصیل فی درس ترمذی ۳۱۵/ وندجات السلیح ۹۷/۲

یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرات حنفیہ کے نزدیک مسمرأة مطلقاً غیر ناقض ہے، مگر یہ کہ مباشرت فاحشہ ہو۔
امام شافعی کے ہاں اجنبی عورت کا مس مطلقاً ناقض ہے خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا بلا شہوت، البتہ
محرم عورت اور نابالغ بچی کے مس میں ان کے دوقول ہیں، راجح قول کے مطابق ناقض نہیں ہے البتہ شافعیہ
کے نزدیک صرف ایک شرط ہے، کہ وہ مس بلا حائل ہو۔

امام مالک کے نزدیک تین شرائط کے ساتھ موجب وضو ہے، ایک یہ کہ کبیرہ ہو، دوسرے یہ کہ
اجنبیہ ہو، یعنی محرم نہ ہو، تیسرے یہ کہ مس بالشہوة ہو۔

امام احمد سے علامہ ابن قدامہ نے تین روایتیں نقل کی ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق، ایک شافعیہ
کے مطابق، اور ایک مالکیہ کے مطابق۔ (۱)

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ کے پاس اس مسئلہ میں کوئی حدیث موجود نہیں، بلکہ ان کا استدلال آیت قرآنی
"أُولَئِكَ هُمُ الْمُسْتَخْفَاءُ" (ص یاب المعاعدۃ) سے ہے، اور وہ اس کو مس باید یعنی ہاتھ سے پھونکے پر
محسوس کرتے ہیں، اور اس کے لئے حمزہ اور کسائی کی قراءت "أُولَئِكَ هُمُ الْمُسْتَخْفَاءُ" (بصیغہ ثلاثی معہود)
سے استدلال کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ لفظ "لمس" کا اطلاق لمس بالید ہی پر ہوتا ہے۔

اس کے مقابلہ میں عدم وجوب وضو پر احناف کے دلائل یہ ہیں

(۱) حضرت عائشہ کی حدیث باب۔ "أَنَّ السَّيِّدَةَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبَّلَ بَعْضَ
سَائِلِهِ ثُمَّ حَرَّحَ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ"

(۲) صحیحین میں حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ "میں تہجد کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم کے سامنے لیٹی رہتی تھی، جب آپ سجدہ کرتے مجھے غز فرماتے تو میں اپنے پاؤں ہٹا لیتی۔"

(۳) سنن نسائی میں حضرت عائشہ کی دوسری حدیث ہے "عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ إِنَّ كَانَ
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيَصْلِي وَإِنِّي لَمُعْرِضَةٌ بَيْنَ يَدَيْهِ اعْتِرَاضَ ابْنِ الْجَارَةِ حَتَّى

(۱) النظر على المساء، المجموع شرح المهذب ۳۰/۲، توضیح الملام ۳۰۸/۳، الخوال المساء فی ان لمس

المرأة هل يغض فوجوه لم ۲۶

إذا أراد أن يؤبر مستنًى يوجله“۔

اس روایات سے واضح طور پر مس امرأہ کا غیر ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا جواب

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کے جواب میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ ”اولامستم النساء“ جماع سے کنایہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں اصل مقصود تنجیم کا بیان ہے اور بتلانا یہ مقصود ہے کہ تنجیم حدث اصغر اور حدث اکبر (دونوں سے ہو سکتا ہے) ”اوحاء احضامکم من الغائط“ سے حدث اصغر کو بیان کیا گیا، اور حدث اکبر کے لئے ”اولامستم“ کے کنائی لفظ استعمال کئے گئے، اگر ”اولامستم“ کو بھی حدث اصغر پر محمول کر لیا گیا تو یہ آیت حدث اکبر کے بیان سے خالی رہ جائے گی۔

نیر ”لستم“ باب مفادہ سے ہے جو مثرت رکت پر دلالت کرتا ہے، اور مشارکت جماع اور مباشرت قاضی میں ہو سکتی ہے، وہی وہ قرأت جس میں ”لستم“ (بصبغة ثلاثی محدود) آیا ہے وہ بھی جماع ہی سے کنایہ ہے، چنانچہ حافظ ابن جریر وغیرہ نے صحیح سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباس کا قول نقل کیا ہے کہ یہاں جماع مراد ہے، حضرت ابن عباس نے اس کے استشہاد میں دوسری آیت ”وان طلقتموهن من قبل ان یمنوهن“ کو پیش کیا ہے، کہ یہاں بال اتفاق جماع مراد ہے جس کا مراد نہیں، لہذا جس طرح لفظ ”مس“ جماع سے کنایہ ہو سکتا ہے، لفظ ”لستم“ بھی ہو سکتا ہے، خاص طور سے ان مذکورہ حدیث کی موجودگی میں جو ترک الوضو من اس پر دلالت کرتی ہیں۔ (۲)

”وضو من القی والرغاف“ کا حکم

”عن ابی الدرداء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قاء فتوصاً الخ“ (رو)

(المترجم)

تھے اور رغاب سے وضو کا مسئلہ ایک اصولی ختلاف پر متفرع ہے، وہ یہ کہ حنفیہ کے نزدیک کوئی بھی نجاست جسم کے کسی بھی حصہ سے خارج ہو وہ ناقض وضو ہے، خواہ خروج نجاست عارضہ ہو یا خواہ بیماری

(۱) حدث اصغر سے مراد وہ حدث ہے جو موجب وضو اور حدث اکبر ہے جو موجب غسل ہے۔

(۲) (التفصیل فی فروع فہمیدی ۱/۳۲۳، ولفہجیات التلخیص ۱۰۵/۲۱)

کی وجہ سے، یہی مسلک ہے حنابلہ اور امام اسحاق کا۔

اس کے برعکس امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ صرف اس نجاست کا خروج باقض وضو ہوتا ہے، جو خود بھی مقدار ہو اور اس کا مخرج یعنی نکلنے کی جگہ بھی مقدار ہو، جیسے بول و براز، لہذا تے، رعاف اور خون ان کے نزدیک باقض نہیں، کیونکہ اس کا مخرج مقدار نہیں، اور اگر سیلیمن (قبل وڈیر) سے بول و براز، منی، مزی، ودی، وررغ کے علاوہ کوئی چیز خارج ہو تو وہ بھی ان کے نزدیک باقض نہیں، کیونکہ مخرج تو مقدار ہے لیکن خارج مقدار نہیں، البتہ دم استحاضہ اگرچہ خارج غیر مقدار ہے، لیکن امام مالک کے نزدیک اس سے قیاساً تو وضو نہیں ٹوٹنا چاہئے لیکن امر تعہدی (خلاف القیاس ہونے) کے طور پر اس کو باقض وضو مانتے ہیں۔

امام شافعی کے نزدیک مخرج کا مقدار ہونا ضروری ہے، لیکن خارج کا مقدار ہونا ضروری نہیں، لہذا اگر سیلیمن سے غیر مقدار یعنی بول و براز کے علاوہ کوئی چیز خارج ہو تو وہ ان کے نزدیک باقض ہے۔ (۱)
لہذا غیر سیلیمن سے کسی نجاست کے خروج سے نہ مالکیہ کے نزدیک وضو ٹوٹتا ہے، نہ شافعیہ کے نزدیک، جبکہ حنفیہ کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے۔

دلائل احناف

حنفی کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) حضرت ابوالدرداءؓ کی حدیث باب۔ "عن اہی الدرداء ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: فترصا، فلفیث ثوبان فی دمشق فذکرت ذلک لہ فقال: صدق، انا صبت لہ وضوئہ"

(۲) حضرت حمیم داریؓ کی روایت ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الوضوء من کل دم سائل۔"

(۳) ابن ماجہ میں حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت ہے "قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اصابہ فیء، او رعاف او قلنس او مزی، فلیتصرف فلیتوضا لئیس علی صلوٰۃ رھولی ذلک لا یتکلم۔"

(۱) مطر بھدہ المصنوع، المصنوع لا یمس للدماء، ۱/۱۱۱، رسل الاوطار، ۲۲۳/۱، والحبابہ ۲۱۸/۱

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے دلائل

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں

(۱) پہلا استدلال حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے، جسے امام بخاریؒ نے تعلیق نقل کیا ہے

”وَنَدَّكَ عَنْ حَسْرَانَ بْنِ أَبِي عَرُوفَةَ دَابَّ الْوُفَاعِ لِمَا رَوَى رَحْلُ
بِسَهْمٍ فَرَفَهُ الدَّمُ فَرَكِعَ وَمَحَدَّ وَمَضَى فِي صَلَواتِهِ“ اس واقعہ کی تفصیل امام ابو داؤدؒ نے
مسند اردبیت کی ہے، یہ صحابی جنہیں تیر لگا تھا حضرت عباد بن مسعودؓ تھے۔

حمیہ کی طرف سے اس کا خوب یہ دیا گیا ہے کہ اس واقعہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریرات
نہیں۔ درمیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر کے دوسری حدیث کے مقابلہ میں صہ بن کا نفل نحت نہیں ہو سکتا،
پھر اگر اس حدیث سے عدم اتفاق وضو یعنی وضو نہ نونے پر استدلال کیا جاسکتا ہے تو اس سے خون کی
طہارت پر بھی استدلال درست ہونا چاہئے اس لئے کہ ابو داؤدؒ کی تصریح کے مطابق ر کونین تیر لگے تھے،
اس لئے یہ ممکن نہیں کہ ان کے کپڑے خون سے لوث نہ ہوئے ہوں ”فما هو حواکم عن رجاسة الدم
فهو حواکم عن النجاسة الوضوء“

یہ جو ب تو الزامی تھا، اس کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ درحقیقت حضرت عبادؓ نمر در تلاوت قرآن
کی لذت میں اس قدر محو تھے کہ یا تو انہیں خون نکلے کا پتہ ہی نہ چلایا چاہی تو غلبہ لذت کی وجہ سے نمر نہ
توڑ سکے، یہ غلبہ حال اور استغراق کی کیفیت تھی، جس سے کوئی مسئلہ مستحکم نہیں کیا جاسکتا۔

(۲) ان حضرات کا دوسرا استدلال بخاریؒ میں حضرت حسن بصریؒ کے قول سے ہے کہ

”ما زال المسمومون يصلون في جوارحناهم“

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حضرت حسن بصریؒ کی مراد وہ رخم ہیں جن سے خون نہ بہہ رہا ہو،
جس کی دلیل یہ ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں صحیح سند کے ساتھ حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے، ”بسم
کان لا يرى الوضوء من الدم إلا ما كان سائلاً“ (۱)

باب المسح علی الخفین

مسح علی الخفین کی مدت

"عس خریعة بن ثابت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنه سئل عن المسح علی

الخفین فقال للمسافر ثلث وللמقیم يوم" (رواہ الترمذی)

یہ حدیث اس بارے میں جمہور کی صحیح اور صریح دلیل ہے کہ مسح علی الخفین کی مدت مقیم کے لئے ایک دن ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں ہیں۔

جمہور کے برخلاف امام مالک اور لیث بن سعد کا مسلک یہ ہے کہ مسح کی کوئی مدت مقرر نہیں، بلکہ جب تک سوزے پہنے ہوئے ہوں ان پر مسح کیا جاسکتا ہے، امام مالک کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے

۴۔

(۱) ابو داؤد میں حضرت خزیمہ بن ثابت کی روایت ہے "عس النبی صلی اللہ علیہ وسلم

المسح علی الخفین للمسافر ثلاثة ايام وللمقیم يوم وليلة، قال ابو داؤد رواہ مصورہیں المعتمر عن ابراہیم التیمی باسناده قال لہ "ولو استزدناہ لرادنا" اس حدیث کے آخری جملہ یعنی "ولو استزدناہ لرادنا" سے معلوم ہوتا ہے کہ توقيت مسح یعنی مسح کو وقت کے ساتھ موقت کرنا لازم نہیں۔

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس جملہ سے عدم توقيت پر استدلال درست نہیں، اس لئے کہ "لو" کلام عرب میں انتفاء ثانی بسبب انتفاء اول کے لئے آتا ہے، لہذا اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ اگر ہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدت مسح میں زیادتی کو طلب کرتے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم زیادتی فرمادیتے، لیکن چونکہ زیادتی طلب نہیں کی اس لئے زیادتی نہیں ہوئی۔

(۲) امام مالک کا دوسرا استدلال ابو داؤد میں حضرت ثئی بن عمارہ کی روایت سے ہے "انہ

قال یا رسول اللہ اأمسح علی الخفین؟ قال نعم قال یوماً؟ قال... ویومین قال ثلاثة؟ قال نعم وما شئت" اس روایت میں تصریح ہے کہ توقيت ضروری نہیں ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت سنداً ضعیف ہے، چنانچہ امام ابو داؤد فرماتے ہیں، "وقد

اختلف فی إسناده وليس هو بالقوي " (۱)

مسح اعلیٰ الخف پر ہو گا یا اسفل الخف پر

"حدثنا الوليد بن مسلم أخبرني ثور بن يزيد عن رجاء بن حيوة عن كاتب المغيرة عن المغيرة بن شعبه أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح أعلی الخف وأسفله" (۲)

(ترمذی)

فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مسح علی الخفین اعلیٰ الخف اور اسفل الخف دونوں پر کرنا چاہئے یا فقط اعلیٰ الخف پر؟

چنانچہ امام شافعی اور امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین اعلیٰ و اسفل دونوں جانبوں میں ہوگا، پھر امام مالکؒ تو جانبین کے مسح کو واجب کہتے ہیں، اور امام شافعی اعلیٰ کو واجب اور اسفل کو مستحب قرار دیتے ہیں۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک صرف اعلیٰ الخف کا مسح ضروری ہے، اور اسفل خف کا مسح مشروع ہی نہیں ہے۔ (۳)

مستدلات سوانحہ

امام شافعی اور امام مالکؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حضرات حنفیہ اور حنابلہ ترمذی میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين ظاهرهما"

نیز ابوداؤد میں اسناد حسن کے ساتھ حضرت علیؓ کا ارشاد مروی ہے "عن علي قال لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه"

(۱) مختصر انیس برس لترمذی ۳۲۳/۱، وکشافی لمصنف التلخیص ۴۹۳/۲، وفتح الملهم ۱۸/۳، باب الطہرۃ

فی المسح علی الخفین

(۲) راجع ۰ معارف السنن: ۳۲۹/۱

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں "ہذا حدیث معلول، ومالٹ اباررۃ ومحمد أیسی البخاری عن هذا الحدیث، لقالا: لیس بصحیح، وکما صنفہ ابو داؤد۔"

امام ابوزر عہد امام بخاری، امام ابوداؤد اور امام ترمذی یہ چار جلیل القدر ائمہ حدیث اس حدیث کی تصحیح پر متفق ہیں اس لئے یہ روایت قابل استدلال نہ ہوگی۔

رہا اس حدیث کو معلول کہنا سو اس کی ایک وجہ (۱) یہ ہے کہ ثور بن یزید سے سوائے ولید بن مسلم کے کسی نے اس روایت کو مستند نقل نہیں کیا، سب "عن کتاب المغیرہ" کے بعد "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" نقل کرتے ہیں، مغیرہ کا واسطہ کوئی ذکر نہیں کرتا لہذا یہ روایت کاتب المغیرہ کی مرسل ہے اور ولید بن مسلم کو وہم ہوا ہے اس لئے انہوں نے اس کو مستند روایت کیا۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں دو طرح سے انقطاع پایا جاتا ہے، ایک یہ کہ امام ابوداؤد فرماتے ہیں کہ ثور بن یزید کا سامع رجا بن حیوہ سے ثابت نہیں اور دوسرا یہ کہ رجا بن حیوہ کے کاتب مغیرہ سے سامع ملکا کام کیا گیا ہے اور اس کو تسلیم نہیں کیا گیا ہے۔ (۲)

مسح علی الجورین کا مسئلہ

"عن المغیرۃ بن شعبۃ قال: توضأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومسح علی الجورین والعلمین" (رواہ الترمذی)

"مسح" سے مراد ہوتا ہے کہ سوزوں کو کہتے ہیں، اگر ایسے سوزوں پر دونوں طرف چڑا بھی جائے تو اسے جند کہتے ہیں، اور اگر صرف نچلے حصہ میں چڑا چڑھا ہوا ہو تو اسے معل کہتے ہیں، اور اگر سوزوں کے پورے پھڑے کے ہوں، یعنی سوت وغیرہ کا ان میں بالکل دخل نہ ہو تو ایسے سوزوں کو علمین کہتے ہیں۔

نفس الجورین مجلدین اور جورین معلمین پر بالاتفاق مسح جائز ہے، اور اگر جورین مجلد یا معل

(۱) حدیث باب کے معلول ہونے کی دیگر جہات کے لئے ملاحظہ فرمائیے: ص ۲۹۸/۱

(۲) جس قومی ۳۲۷/۱، تصحیح ۲۹۸/۲

نہ ہوں اور وقت ہو یعنی ان میں شخصین کی شرائط نہ پائی جاتی ہوں تو اس پر مسح بالافتاق ناجائز ہے، البتہ جو زمین غیر مجلدین وغیرہ متعلقین شخصین پر مسح کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، شخصین کا مطلب یہ ہے کہ اس میں تین شرائط پائی جاتی ہوں:

- (۱) شفاف نہ ہوں، یعنی اگر ان پر پانی ڈالا جائے تو پاؤں تک نہ پہنچے۔
 - (۲) مستحکم بغیر استساک ہوں، یعنی بغیر بندش کے پنڈلی پر بندھے ہوئے ہوں۔
 - (۳) ان میں شایع مٹی یعنی مسلسل چٹن ممکن ہو۔
- ایسے موزوں پر مسح کے جواز میں اختلاف ہے۔

اختلاف فقہاء

جمہور یعنی ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ ان پر مسح جائز ہے۔
امام ابوحنیفہ کا اصل مذہب عدم جواز کا ہے، لیکن صاحب ہدایہ نے نقل کیا ہے کہ امام صاحب نے آخر میں جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا، لہذا اب اس مسئلہ پر افتاق ہے کہ جو زمین شخصین پر مسح جائز ہے۔ (۱)

مسح علی العمامہ کا مسئلہ

"عن المعبرۃ بن شعبۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: مسح علی العمامۃ والعمامة" (رواہ الترمذی)

"مسح علی العمامہ" ایسی ہکڑی پر مسح کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔
چنانچہ امام احمد، امام اورائی، امام اسحاق اور دیکھ بن الجراح کا مسلک یہ ہے کہ مسح علی العمامہ پر اکتفاء جائز ہے۔ (۲)

امام شافعی کے نزدیک مسح علی العمامہ پر اکتفاء تو درست نہیں، لیکن سر کی مقدار مفروض کا مسح کرے

(۱) حرمی ترمذی، باحضور ۳۴۹، والدلائل فی الطہارۃ للشیخ ۳۰۰/۲

(۲) البتہ، امام شافعی نے مسح علی العمامہ پر اکتفاء کے جواز کے لئے تین شرطیں لگائی ہیں (۱) عمامہ کا حالت طہارت سر پر ہونا، (۲) کسی ایسے صے کا جو عمامہ مشرف (مکشوف) نہیں ہو، (۳) عمامہ کا علی طریق، (۴) عمامہ سر پر ہونا، طریق مسطح کی تفسیر یہ کہ مٹی ہے کہ یا تو ایک پچھوڑی کے نیچے یا گارہ پانچ پچھوڑی کی جانب خمد پہنچا دیا ہو مگر یہ تین شرطیں پائی جائیں گی تو مسح علی العمامہ جائز ہے، ورنہ نہیں۔ دیکھئے

کے بعد مسح استیعاب عمامہ پر ادا کی جاسکتی ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مسح استیعاب بھی مسح علی العمامہ سے ادا نہیں ہوتی۔ (۱)

دلائل فقہاء

چاکلین جواز حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

نیز وہ حضرت بلالؓ کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں "عس بلال ان النبی صلی اللہ

عہ وسلم مسح علی الخفین والحمار۔ ای العمامۃ۔"

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال آیت قرآنی "وامسحوا برؤسکم" سے ہے کہ یہ قطعی ہے، اور مسح

علی العمامہ کی احادیث اخبار آحاد ہیں جن سے کتاب اللہ پر زیادتی ممکن نہیں۔ (۲)

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب اور مسح علی العمامہ کی دوسری حدیث کا تعلق ہے، جمہور کی طرف سے اس

کے جوابات اور توجیہات یہ ہیں:

(۱) مسح علی العمامہ کی روایات محتمل التادل ہیں، اور حافظ زبلی کے بقول جن روایتوں میں

مسح علی العمامہ کا ذکر ہے وہ مختصر ہیں، اصل میں "مسح علی ماصیئہ و عمامتہ" تھا جس کی مختصر شکل

صرف "مسح عمامتہ" بن گئی، چنانچہ بعض روایات میں ماصیئہ کی تصریح موجود ہے، امام ترمذیؒ فرماتے

ہیں "و ذکر محمد بن البشار فی هذا الحدیث فی موضع آخر "انہ مسح علی ماصیئہ

و عمامتہ"

اس روایت کے پیش نظر یہی بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی عمامہ کا مسح

نہیں فرمایا، لہذا اب مسح علی العمامہ کی تمام روایات کا محمل یہ ہوگا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کی مقدار

مفروض کا مسح فرمایا، اس کے بعد عمامہ پر ہاتھ پھیرا، اور یہ عمل بیان جواز کے لئے تھا۔

(۲) بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح رأس کے بعد

عمامہ کو درست فرمایا ہوگا، جسے راوی نے مسح علی العمامہ سمجھ لیا، لیکن یہ جواب کمرور ہے، کیونکہ یہ ثقہ راویوں کی

(۱) راسع، المجموع سورع المہذب ۱/۴۰۷، وفتح الملہم ۱۳/۳، باب المسح علی الماصیئہ و العمامۃ

(۲) مستخلص درس ترمذی ۲۵۱/۱، راسع للتعمیل، الدر المنثور ۱/۲۸۴، و صحاح الطحطاوی ۱/۲۹۰

فہم پر بدگمانی کی حیثیت رکھتا ہے۔

(۳) ایک جواب امام محمدؒ نے یہ دیا ہے کہ مسح علی العمامہ منسوخ ہو چکا ہے، چنانچہ موطا میں لکھتے ہیں "یلقیان المسح علی العمامۃ کان فترک" (۱)۔

☆☆☆

باب الغسل

غسل میں دلک کی شرعی حیثیت

"عن عائشہ زوجہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یم یصب علی رأسہ ثلاث غرف بیدیه .. إلخ" (رواہ الترمذی)
اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ غسل میں "دلک" یعنی ہاتھوں سے جسم کا مس ضروری ہے یا نہیں۔

چنانچہ مہبور کے نزدیک غسل میں صرف پورے جسم تک پانی پہنچانا ضروری ہے، "دلک" ضروری نہیں، اس لئے صرف "انفاس" یعنی غوطہ لگانے کی صورت میں مہبور کے نزدیک غسل ہو جاتا ہے۔
البتہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ محض غوطہ لگانے اور جسم پر پانی بہانے سے غسل مکمل نہ ہوگا، بلکہ دلک ضروری ہے۔

حدیث ماب مہبور کے مسلک کی دلیل ہے اور امام مالک کے خلاف جنت ہے۔ (۲)

غسل فرض میں عورتوں کیلئے چٹیا کھولنے کا حکم

"عن ام سلمۃ قالت قلت یا رسول اللہ ابی امراۃ اشد طہراً سی انفسہ لغسل الجنۃ؟ قال لا، إسماعیل کتبک ان تحشی علی رأسک ثلاث حیثیات لم تمسس

(۱) نظر لمیر علی الاسوۃ، الدر المنثور ۱/۲۸۵

(۲) إمام الباری بغیر سیر ۰۳۳۰۱۲ وانظر ایضاً، درم ترمذی ۰۳۵۳/۱، والدر المنثور ۱/۲۹۸

عابک الماء، تطہرین“ (رواہ مسلم)

مشہور فقہاء کے نزدیک عورتوں کے لئے غسل جنابت اور غسل حیض دونوں میں نقص صفائے پانی چاہیہ کھولنا ضروری نہیں، مگر بائوں کے اصول اور جڑوں تک پانی پہنچ جاتا ہے، اور اگر بغیر نقص صفائے پانی بائوں کے اصول تک نہیں پہنچتا تو پھر نقص صفائے ضروری ہے۔

جبکہ براہیم نجفی مطلقاً عورت کے لئے نقص صفائے کو واجب قرار دیتے ہیں۔

البت حسن بھرتی اور امام طاہرؒ کے نزدیک یہ رخصت صرف غسل جنابت میں ہے کہ اس میں نقص صہ ضروری نہیں چونکہ وہ کثیر الوقوع ہے اور غسل حیض میں نقص صہ ضروری ہے، چونکہ وہ عموماً ایک ماہ کے بعد ہوتا ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

حضرت ابراہیم نجفیؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر سے ہے ”بہ بأمر النساء إذا اغتسلن ان یغضن رؤسہن“

حضرت حسن بھرتیؒ اور طاہرؒ حضرت ام سلمہؓ کی روایت ماب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں صرف غسل جنابت کا ذکر ہے، حیض کا ذکر نہیں کیا گیا۔

لیکن یہ روایت اس کے مدعی کے لئے مفید نہیں کیونکہ اسی روایت کے بعض طرق میں ”افانقصہ لسحبصہ والحبابہ“ (دونوں مذکور ہیں، اور قاعدہ ہے کہ روایت مشتملہ علی الزیادۃ کو ترجیح ہوتی ہے اس لئے زیادتی کا اعتبار ہوگا، جنابت اور حیض دونوں میں عورتوں کے لئے نقص صفائے دفع المخرج ضروری قرار نہیں دیا جائے گا۔

۱۔ حضرت ابن عمرؓ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ عورتوں کے غسل کے لئے نقص صہ کا حکم دیا اس صورت پر محمول ہے کہ جب اصول شعر تک پانی نہ پہنچتا ہو یا یہ کہتے کہ یہ اس کا مذہب تھا، حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ان تک نہیں پہنچی تھی، اور یا یہ کہ جائے گا کہ حضرت ابن عمرؓ کا یہ حکم علی سبیل التوجہ تھا، بلکہ مستحباً یا احتیاطاً، عورتوں کو غسل کے لئے نقص صفائے کا حکم دیتے تھے۔ (۲)

(۱) جامع، شرح مسلم للنووی ۱۰/۵۰

(۲) جامع، الفصل السابق، ومصاب التبیح ۲۲۱، وکف الباری کتاب الحيض ۳۹۰

غسل فرض میں مرد کیلئے چٹیا کھولنے کا حکم

رہا یہ مسئلہ کہ اگر مرد بھی صفائے ضرورت کے لئے اس کا کھولنا ضروری ہے یا نہیں تو اس بارے میں صحیح یہی ہے کہ مردوں کے لئے نفقہ صفائے ضرورتی ہے، (۱) چنانچہ ابوداؤد میں ایک روایت ہے "اللہم استغنوا السی صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلک فقال أما الرجل فلیستر رأسہ، فلیغسلہ حتی یشبع أصول الشعر وأما المرأة فلا علیہا ان لاتغصہ لتعرف علی راسہا ثلاث غرلات بکعبہا"

نیز مردوں کے حق میں حرج بھی نہیں ہے کیونکہ ان کے لئے حق یعنی ہل منڈانا بھی جائز ہے جبکہ عورتوں کے لئے حلق منوع ہے، اس لئے مردوں کے لئے نفقہ صفائے ضرورتی قرار دیا جائے گا۔ (۲)

غسل سے پہلے اور بعد وضو کرنے کا حکم

"عن عائشة أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یستوی قبل غسل" (۳)

(المروندی)

غسل سے پہلے وضو کے استحباب پر ائمہ اربعہ اور جمہور کا اتفاق ہے، علامہ ابن عبد البر اور ابن بطال وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

لیکن بعد کے علماء نے وضو قبل الغسل میں داؤد ظاہری اور ابو ثور کا اختلاف نقل کیا ہے، حتیٰ کہ حافظ ابن حجر نے دو حضرات کے اختلاف کی وجہ سے اجماع کے قول کو مردود کہا ہے۔ (۴)

اور جہاں تک غسل کے بعد وضو کرنے کا تعلق ہے، بعض حضرات نے اس کو واجب قرار دیا ہے۔

لیکن علامہ ابن عبد البر فرماتے ہیں کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ غسل کے بعد دوبارہ وضو نہیں کیا جائے گا۔ (۵)

(۱) وضع، المحررات ۵۲/۱

(۲) نصحات الصبیح ۲۲۲/۲

(۳) فتح الباری ۴۷۱/۱ و درم مروندی ۳۵۵/۱ و سطر نعیم حلیہ المستطاب، کشف الباری، کتاب الغسل، ص ۱۳۸

(۴) الفکر المستورد: ۳۷۶/۱، و کشف الطبری، کتاب الغسل، ص ۱۵۰

التقاء ختائین سے وجوب غسل کا مسئلہ

"عن عائشة قالت: إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل، فلعنہ اللہ ورسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم لما غتسلما" (رواہ الترمذی)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ وجوب غسل کے لئے انزال ضروری ہے یا صرف التقاء

ختائین سے بھی غسل واجب ہو جاتا ہے؟

چنانچہ صدر اول میں صحابہ کرام کی ایک جماعت اس بات کی قائل تھی کہ جب تک انزال نہ ہو
محض اکمال یعنی التقاء ختائین سے غسل واجب نہیں ہوتا، لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ازواج مطہرات
سے رجوع کے بعد تمام صحابہ کرام کا اس بات پر اجماع منعقد ہو گیا کہ محض التقاء ختائین سے غسل واجب
ہوتا ہے۔

لہذا حدیث باب کی وجہ سے اب یہ حکم اجماعی ہے کہ محض التقاء ختائین سے بھی غسل واجب ہو
جاتا ہے، انزال ضروری نہیں۔

البتہ صرف داؤد ظاہریؒ اب بھی وجوب غسل کے لئے انزال کو شرط قرار دیتے ہیں۔ (۱)
اختلاف کے وقت قائلین عدم غسل کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت
سے تھا "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إنما الماء من الماء"۔
اسی طرح صحیح مسلم میں حضرت ابی بن کعبؓ سے مروی ہے "عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم انه قال فی الرجل یاتی اہلہ ثم لا یرسل قال یغسل ذکرہ ویتوضا"۔
لیکن ان استدلالوں کا جواب ترمذی میں حضرت ابی بن کعبؓ کی حدیث میں موجود ہے "عن
أبي بن كعب قال إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم لم يبق غيرها" اس سے
معلوم ہوا کہ "إنما الماء من الماء" کا یہ حکم منسوخ ہے، (۲) واللہ اعلم

(۱) جامع تہذیب المسئلة، فتح الباری ۳۹۵/۱، وأجزاء المسالك ۳۸۹/۱، ومعارف السنن ۳۲۷/۱، وبلد
المصنوع ۱۷۶/۲

(۲) ملخصاً من موسوع ترمذی ۳۵۵/۱، والتفصیل فی كشف الباری، کتاب الغسل، ص ۱۳۵، وطلحات الطبع
۳۱۶/۲

مسئلہ احتلام کی تفصیل

”ع عائشۃؓ قالت: سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الرجل یجد ببلل ولا یدکر احتلاماً، قال یغتسل“ (رواہ الترمذی)

اس مسئلے کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ خواب میں احتلام ہو لیکن اٹھنے کے بعد بدن اور کپڑے پر کوئی تری موجود نہ ہو تو بالاتفاق اس صورت میں غسل واجب نہیں ہے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ بیدار ہونے کے بعد دیکھ کہ بدن یا کپڑے پر تری موجود ہے، اس صورت میں تفصیل اور کچھ تھوڑا سا اختلاف بھی ہے، علامہ ابن عابدین شافعیؒ نے اس مسئلہ کی چودہ صورتیں لکھی ہیں:

(۱) تری کے منی ہونے کا یقین ہو (۲) مذی ہونے کا یقین ہو (۳) ودی ہونے کا یقین ہو (۴) اوہین میں شک ہو (۵) خیریں میں شک ہو (۶) طرفین میں شک ہو (۷) تینوں میں شک ہو۔

پھر ان میں سے ہر ایک صورت میں احتلام یا دھوا کا یا نہیں ہوگا، اس طرح کل چودہ صورتیں آئیں گی، ان میں سے مندرجہ ذیل سات صورتوں میں غسل واجب ہے

(۱) منی ہونے کا یقین ہو اور خواب یا دھوا ہو (۲) منی ہونے کا یقین ہو اور خواب یا دھوا ہو (۳) مذی ہونے کا یقین ہو اور خواب یا دھوا ہو اور نمبر چار تا سات شک کی چار صورتیں جبکہ خواب یا دھوا ہو۔ اور مندرجہ ذیل چار صورتوں میں غسل بالاتفاق واجب نہیں۔

(۱) ودی ہونے کا یقین ہو اور خواب یا دھوا ہو (۲) ودی ہونے کا یقین ہو اور خواب یا دھوا ہو (۳) مذی ہونے کا یقین ہو اور خواب یا دھوا ہو (۴) مذی اور ودی میں شک ہو اور خواب یا دھوا ہو۔ اور مندرجہ ذیل صورتوں میں اختلاف ہے۔

(۱) منی اور مذی میں شک ہو، اور خواب یا دھوا ہو (۲) منی اور ودی میں شک ہو اور خواب یا دھوا ہو (۳) تینوں میں شک ہو اور خواب یا دھوا ہو۔

ان صورتوں میں طرفین کے نزدیک احتیاجاً غسل واجب ہے۔

لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غسل واجب نہیں، لہذا شک فی وجوب الموجب ”یعنی

جو چیز غسل واجب ہونے کا سبب ہے یعنی منی، اس کے وجود میں شک ہے، اور شک کی موجودگی میں وجوب کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ (۱)

طرفین حدیث باب کے عموم سے استدلال کرتے ہیں۔

اور امام ابو یوسف حدیث باب کو ان سات صورتوں پر محمول کرتے ہیں، جو ان کے نزدیک موجب غسل ہیں، فتویٰ طرفین کے قول پر ہے۔ (۲)

مذی سے ثوب نجس کی تطہیر کا طریقہ

”عن سهل بن سعد . قلت . يا رسول الله ! كيف بما يصب ثوبه (أي من المذی) قال . يكعبك أن تاحد كعاً من ماء فتصبح به ثوبك حيث ترى أنه أصاب منه“
(رواه الترمذی)

اگر کپڑے کو مذی لگ جائے تو اس کا طریقہ تطہیر کیا ہوگا؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔
امام احمد قلم کرتے ہیں کہ مذی کی تطہیر محض چھینٹے مارنے سے ہو جاتی ہے، جیسا کہ بول نظام میں بھی ان کے نزدیک نفع یعنی چھینٹے مارنا کافی ہے۔
ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ طہارت من المذی صرف غسل سے حاصل ہوگی۔

دلائل ائمہ

امام احمد حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ جمہور کا استدلال صحیح بخاری میں ”و اغسل ذکرك“ کے الفاظ سے ہے، کہ اس میں غسل ذکر کا حکم مطلق بالعلت ہے اور وہ علت اصابت مذی یعنی مذی کا لگ جانا ہے، لہذا کپڑے کا بھی یہی حکم ہوگا، کہ جب اس کو مذی لگ جائے تو وہ بھی دھویا جائے گا۔

اور یہ حضرات حدیث باب میں ”فتصبح“ کے لفظ کو مطلق غسل پر یا غسل خفیف پر محمول کرتے

ہیں۔ (۳)

(۱) جامع، طبع مصر ۱۰/۵۶، ومعارف السنن: ۱/۲۵۵

(۲) دروس ترمذی: ۱/۳۵۷، ونصائح التفتیح: ۲/۲۷۲

(۳) دروس ترمذی: ۱۰/۳۶۰

خروج نذی کی صورت میں انٹین کے دھونے کا حکم

علاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ خروج نذی فقط موجب وضو ہے موجب غسل نہیں۔

البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ خروج نذی کی وجہ سے صرف مویج اصابت یعنی نذی لگنے کی جگہ کو دھویا جائے گا یا ذکر کے ساتھ انٹین کو بھی دھویا جائے گا؟

امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ خروج نذی کی صورت میں مویج ذکر کا دھونا واجب ہے، صرف مویج اصابت کا دھونا کافی نہیں ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت یہی ہے۔

جبکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی ایک دوسری روایت یہ ہے کہ ذکر کے ساتھ ساتھ انٹین کا دھونا بھی واجب ہے، یہی امام اوزاعیؒ کی رائے ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ خروج نذی کی صورت میں صرف مویج اصابت نذی ہی کو دھویا جائے گا، ذکر داغیں میں سے کسی کو عدم اصابت کی صورت میں دھونے کی ضرورت نہیں۔ (۱)

جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال طحاویؒ میں حضرت علیؓ کی روایت سے ہے چنانچہ فرماتے ہیں "سکت رجلان مذاء وکانت عندي بت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فارسلت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال: توضأوا غسله".

یعنی "میں بکثرت نذی کے عارضہ میں مبتلا تھا، چونکہ میرے ہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی تھیں اس لئے میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کسی کو مسئلہ دریافت کرنے کے لئے بھیجا، آپ نے فرمایا کہ بس وضو کر لو اور "اُس" کو دھوؤ۔"

حقائق کا استدلال اور اس کے جوابات

ذکر داغیں کے غسل کے قائلین کا استدلال ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن سعد انصاریؒ کی روایت سے ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں "فغسل من ذلك فرجك وانثيك" یعنی "تم نذی

(۱) النظر لهذه المسألة، أوجز المسالك، ۳/۳۷۳، والمعنى لا ينقله ۱/۱۱۶، وفتح المعجم ۶/۶۰۷ باب المصلي

کی وجہ سے اپنی شرمگاہ اور انجین کو دھو گئے۔“

لیکن جمہور کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) ایک جواب یہ ہے کہ انجین کا دھونا استحب پر محمول ہے۔

(۲) امام طحاوی فرماتے ہیں کہ غسل انجین کا یہ حکم تشریعی نہیں بلکہ علا جا ہے، کیونکہ ٹھنڈا پانی

جس طرح قاطع بول ولہن ہے، اسی طرح قاطع نذی بھی ہے چونکہ انجین ہی کے ساتھ نذی کا تعلق ہے۔ لہذا

یہ حکم علاج کے طور پر دیا گیا ہے۔

(۳) ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ چونکہ عام طور پر وہ لوگ یہ سمجھ کر کہ نذی کا معاملہ ”بول“

سے اخذ ہے، اس قدر احتیاط نہیں کرتے تھے جس قدر کرنی چاہئے تھی، اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

اس میں شدت کا حکم دیا اور فرمایا کہ ”ذکر“ کے ساتھ ”انجین“ کو بھی دھویا کرو۔ (۱)

منی کی طہارت و نجاست کا مسئلہ

”عن ہمام بن العارث قال ضاف عائشة صیغ قالت عائشة: لم أجد

عبداللہ بن عباس کان یکفہ ان یفرکہ بأصابہ ورماعہ کفہ من لوب رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم بأصابہ“ (رواہ الترمذی)

منی کی نجاست و طہارت کے بارے میں اختلاف ہے، اس میں حضرات صحابہؓ کے دور سے

اختلاف چلا آ رہا ہے۔

صحابہ کرام میں سے حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ اور انہ میں سے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے

نزدیک منی طاہر ہے۔ (۲)

جبکہ بعض صحابہ کرام جیسے حضرت عمرؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہم اور انہ میں سے

(۱) ملخصاً کشف الباری، کتاب الطہارۃ، ج ۳، ص ۲۳۳

(۲) علامہ ربیعؒ نے فرمایا کہ اسان کی منی کے بارے میں امام شافعیؒ کی تین روایات ہیں

(۱) آدمی اور عورت دونوں کی منی پاک ہے۔

(۲) آدمی کی منی پاک ہے عورت کی نجس ہے۔

(۳) علامہ ربیعؒ نے فرمایا کہ وہ حدیث ثابت ہے کہ منی پاک ہے، شریعہ صریحہ صریحہ

سفیان ثوری، امام ابو زاعی، امام ابو حنیفہ اور امام مالکؒ کے نزدیک منی مطلقاً نجس ہے۔ (۱)

پھر امام مالکؒ کے نزدیک منی چونکہ نجس ہے اس لئے صرف غسل سے طہارت حاصل ہوگی، فرق (کھرچنا) کافی نہیں، جبکہ احناف کے ہاں تفصیل ہے، صاحب درمختار نے فرمایا کہ "الغسل ان کان رطباً والفرک ان کان یابساً" یعنی تر ہونے کی صورت میں دھونا ضروری ہے اور خشک ہونے کی صورت میں کھرچنا بھی کافی ہے۔ (۲)

دلائل شوافع

حضرات شوافع اور حنابلہ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:

(۱) ان حضرات کا پہلا استدلال طہارت منی پر حدیث باب میں حضرت عائشہؓ کے ان الفاظ سے ہے "إسماکان یسکھیان یھرقہ باصابعہ ویربما یرکبہ من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باصابعی"۔ نیز اس حدیث کے علاوہ ان تمام احادیث سے بھی ان کا استدلال ہے جن میں منی کے فرق کا ذکر آیا ہے، کیونکہ اگر منی نجس ہوتی تو فرق کافی نہ ہوتا، بلکہ خون کی طرح غسل ضروری ہوتا۔ وہ فرماتے ہیں کہ فرق بھی نظافت کے لئے ہے، سی طرح جن روایات میں غسل کا حکم آیا ہے وہ بھی نظافت پر محمول ہیں۔

(۲) ان کا ایک استدلال حضرت ابن عباسؓ کے ایک اثر سے بھی ہے، جسے امام ترمذیؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے "قال ابن عباسؓ المی بمسحاة المعاط فامطه عک ولو بادحرة" اس میں امام شافعیؒ نے "بمسحاة المعاط" سے طہارت کو ثابت کیا ہے، اور "امطه عک" کو نظافت پر محمول کیا ہے۔

(۳) استدلال بالقیاس کے طور پر امام شافعیؒ نے "کتاب الاثم" میں فرمایا "ہم منی کو کسی طرح نجس کہہ سکتے ہیں جبکہ انبیاء کرامؑ جیسی مقدس اور پاکیزہ شخصیات کی تخلیق اور پیدائش اسی سے ہوئی ہے، (۱) اس مسئلے میں دو مسئلہ ہیں:

(۱) یہود نے مسک کا مسلک یہ ہے کہ اگرچہ منی نجس ہے، لیکن اگر منی گھسے گھسے ہوئے کپڑے پر لار پڑ جائے تو اناور واجب نہیں۔

(۲) منی بھرتی کرتے ہیں کہ گڑھی کپڑے پر اور مادہ ادب نہیں، جو وہ کھتی ہیں، یا وہ دھوا پتھر اگر جسم پر ہو تو اناور واجب ہے، مگر چٹائی کی کم کیوں نہ ہو۔

(۲) راجع لهذه المسئلة، فتح المعلوم ۳/۳۳، باب حکم العسی

اور اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو طہارتمن یعنی الماء والطین سے پیدا کیا، لہذا ان کی نسل کی تخلیق بھی اسی طہری سے ہوگی، جو منی ہے۔

دلائل احتاف

حضرات حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

- (۱) صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغسل العني ثم يخرج إلى الصلوة في ذلك الثوب وأنا أنظر إلى أثر الغسل فيه"۔
اس حدیث سے یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ غسل ثوب نہایت منی ہی کی وجہ سے ہے۔
- (۲) قرآن کریم میں منی کو ماء مہین کہا گیا ہے، یہ بھی اس کی نہایت کے لئے موسید ہے۔ (۱)
- (۳) قیاس بھی مسلک حنفیہ ہی کو رائج قرار دیتا ہے، کیونکہ بول، ہڈی، رودی سب باہر اتفاق نہیں ہیں، حالانکہ ان کے خروج سے صرف وضو واجب ہوتا ہے تو منی بطریق اولیٰ نجس ہونی چاہئے، کیونکہ اس سے غسل واجب ہوتا ہے۔

دلائل شوافع کے جوابات

احتاف کی طرف سے حضرات شوافع کے دلائل کے جوابات یہ ہیں:

جہاں تک حدیث فرک سے امام شافعیؒ کے استدلال کا تعلق ہے، اس کا امام طحاویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ فرک صرف ثیاب النوم میں ثابت ہے، ثیاب صلوٰۃ میں نہیں، لیکن امام طحاویؒ کا یہ جواب کمزور ہے، اس لئے کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ فرک ثیاب صلوٰۃ میں بھی کیا گیا ہے۔
لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ اشیاء نجسہ کی تطہیر کے طریقے مختلف ہوتے ہیں، بعض جگہ تطہیر کے لئے غسل ضروری ہوتا ہے، بعض جگہ نہیں، اسی طرح منی سے طہارت حاصل کرنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ فرک کر دیا جائے، بشرطیکہ وہ خشک ہوگئی ہو۔

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا غشاء منی کی طہارت بیان کرنا نہیں بلکہ ان کا غشاء یہ بیان کرنا ہے کہ منی کو فرک کے ذریعہ دور کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ غشاء اگر غلیظ ہو اور خشک ہو جائے تو وہ فرک سے دور ہو جاتا ہے، اس لئے انہوں نے فرمایا:

(۱) علم لعلکم من ماء مہین (سورۃ المرسلات، رقم الآية ۲۰)

”فامطہ عنک ولو یاذعرة“ (۱)

امام شافعی کا تیسرا استدلال قیاسی تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر طے شدہ ہے اور راجح ہی ہے کہ انقلاب ماہیت سے منی نجس طاہر ہو جاتی ہے، لہذا منی جب منقلب الی اللحم ثم الی الجبنس ہوگی تو قلب ماہیت کی وجہ سے اس میں طہارت آگئی، اگر انقلاب ماہیت کے بعد کسی منی کی طہارت یا نجاست پر اثر نہیں پڑتا، تو بھی منی متولدہ من الدم یعنی خون سے پیدا ہوئی ہے، اور دم بالاتفاق نجس ہے، اس لحاظ سے بھی منی نجس ہونی چاہئے ورنہ خوس کو بھی طہر کہا جائے، کیونکہ منی اسی سے بنتی ہے، اور جب اس کا کوئی قائل نہیں تو نجس ہونے کی صورت میں دم انبیاء کرام کی اصل قرار پاتا ہے ”فما هو جو ابکم فہو حواہبا“

علاوہ ازیں منی سے جس طرح انبیاء کرام کی تخلیق ہوئی ہے، اسی طرح کفار اور کلاب و خناریک بھی تخلیق اسی سے ہوئی ہے، اگر پہلے قیاس کے تقاضے سے منی کو پاک مانا جائے تو اس دوسرے قیاس کی بناء پر اسے نجس ماننا چاہئے، بہر حال ان قیاسات کے بارے میں ہمارے فقہاء نے فرمایا کہ یہ وزنی نہیں، بلکہ خود محققین شوافع اسے پسند نہیں کرتے۔

فائدہ

جواز فرک منی میں مذکورہ تفصیل کپڑے سے متعلق ہے، لیکن اگر بدن پر منی خشک ہو جائے تو اس میں احناف کا اختلاف رہا ہے، صاحب ہدایہ نے دونوں قول نقل کئے ہیں، پہلا قول جواز کا ہے، درای کو صاحب درمختار نے اختیار کیا ہے، دوسرا قول عدم جواز کا ہے، کیونکہ روایات میں مسئلہ فرک میں صرف ثوب کا ذکر ہے، نیز حرارت و بدن جاذب ہوتی ہے جس کی وجہ سے منی کی غلظت فوت ہو جاتی ہے، اس لئے وہاں غسل ہی سے طہارت ہو سکے گی، علامہ شافعی نے اسی کو پسند کیا ہے، اور ہمارے مشائخ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، یہ تفصیل بھی اسی صورت میں ہے جبکہ منی غلیظ ہو، ورنہ رقت منی کے شیوع کے بعد غسل کے ضروری ہونے میں کوئی کلام نہیں، (۲) واللہ اعلم

جنس کے لئے وضو قبل النوم کا حکم

”عن عائشة قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یام وھو جب ولا یغتسل ما“

(۱) راجع للتفصیل - درس ترمذی ۳۶۳/۱۰

(۲) والتفصیل فی درس ترمذی ۱/ ۳۶ - الی - ۳۶۶، ولفحات التبیح ۲/ ۲۷۷، وایضاً الباری ۲/ ۳۸۶

(رواہ ابو نعیم)

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ جنبی کے لئے سونے سے قبل غسل واجب نہیں، اور بغیر غسل کے سوچنا جائز ہے، البتہ وضو کے بارے میں اختلاف ہے۔

پہلا مسلک

داؤد ظاہریؒ اور ابن حبیبؒ مالکی کا مسلک یہ ہے کہ وضو قبل النوم واجب ہے۔
ان کا استدلال صحیح بخاری کی معروف روایت سے ہے "عن عبد اللہ بن عمرؓ کہ قال ذکر
عمر بن الخطاب لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أنه تصیبه الجنابة من اللیل فقال له رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو صا واعسل ذکرک ثم تم" اس میں صیغہ امر استعمال ہوا ہے جو وجوب
کے لئے ہے۔

دوسرا مسلک

سعید بن المسیبؒ، سفیان ثوریؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب کے لئے وضو قبل النوم مباح
ہے، یعنی اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں، ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث باب ہے "قالت
کان السبی صلی اللہ علیہ وسلم ینام وهو جنب ولا یمس ماء" اس حدیث میں "ماء" نکرہ
فحت الھی ہے جو وضو اور غسل دونوں کو شامل ہے، لہذا وضو کی اہت ثابت ہو جائے گی۔

تیسرا مسلک

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک جنبی کے لئے وضو قبل النوم مستحب ہے، کیونکہ حضرت عمرؓ کی
جس حدیث سے داؤد ظاہریؒ نے استدلال کیا ہے، وہ صحیح، بن خزیمہ میں حضرت ابن عمرؓ سے اس طرح مروی
ہے "عن ابن عمرؓ کہ قال السبی صلی اللہ علیہ وسلم ایام أحدنا وهو جنب قال نعم و
یتوضا إن شاء" اس سے معلوم ہوا کہ جہاں وضو کا حکم آیا ہے وہ استحباب کے لئے ہے، یہ حدیث جہاں
جمہور کے مسلک کی دلیل ہے وہاں ظاہریہ کے استدلال کا جواب بھی ہے، پھر استحباب وضو پر جمہور کا
استدلال ترمذی میں حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیث سے بھی ہے "عن عائشة عن السبی صلی اللہ
علیہ وسلم أنه کان یتوضا قبل أن ینام"۔

حدیث باب کا جواب

امام ابو یوسفؒ وغیرہ کے استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ روایت باب میں "ولا یغتسل ماء" کا جملہ صرف ابو اسحاق نے روایت کیا ہے، دوسروں نے نہیں، اسی لئے محدثین نے یہ امام اسحاق کا ہم اثر قرار دیا ہے، اور امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "ویرون ان هذا غلط من ابی اسحاق"

اور اگر اس جملہ کو صحیح بھی تسلیم کیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ "لا یغتسل ماء" میں نفی غسل مراد ہے نہ کہ نفی وضو، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس تکلف کی ضرورت نہیں اس لئے کہ یہ روایت ہمارے نہیں قائلین وجوب کے خلاف حجت ہے، کیونکہ ہمارا دعویٰ وضو قبل النوم کے استحباب کا ہے، دراستحباب دینیہ احیاناً ترک (کبھی کبھی چھوڑنے) سے ثابت ہوتے ہیں۔ (۱)

وضو قبل النوم میں وضو سے کونسا وضو مراد ہے؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ وضو قبل النوم میں وضو سے کونسا وضو مراد ہے؟

امام احمد اور امام اسحاق کے نزدیک وضو کا مل مراد نہیں، بلکہ غسل بعض اعضاء مراد ہے، کیونکہ طحاوی میں حضرت ابن عمرؓ کا فعل مردی ہے، انہوں نے حالت جنابت میں وضو قبل النوم کیا، در غسل رطین کو ترک کر دیا، نیز وضو صلوٰۃ مزین جنابت بھی نہیں، اس لئے اکتفاء بعض اعضاء صحیح ہوگا۔

جمہور کے نزدیک وضو صلوٰۃ مراد ہے، کیونکہ صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا کان جنباً وأراد ان یاکل أو یشرب أو یصوم أو یصلی للصلوة"۔ (۲)

عودالی الجماع کے وقت وضو کرنے کا حکم

"عن ابی سعید الحدادی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال إذا أتیت أحدکم أهله ثم أراد ان یعود فلیتوضأ بہما وضوءاً" (رواہ الترمذی)

عودالی الجماع یعنی ایک مرتبہ جماع کر کے دوبارہ جماع کرنے کے وقت وضو کرنے کے حکم میں

اختلاف ہے۔

(۱) انظر لہذا التحفیل، درس ترمذی، ۳۶۶، وصحیفہ المصباح، ۳۰/۲، وایضاً الترمذی، ۲۷۹۱۴

(۲) درس ترمذی، ۳۶۹، ۱

چاہے ابن حبیب، لکھی اور اہل ظاہر کے نزدیک عودالی الجماع کے وقت وضو کرنا واجب ہے۔
لیکن جمہور کے یہاں واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔

وہ جن کے

یہ کام سنن حدیث اب سے ہے، فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں سینہ امر استعمال کیا گیا
نہ مرد جو بے گئے تھے۔

مسنون میں یہ ہے کہ سنن روایت صحیح ابن خریجہ میں سفیان بن عیینہ کی طریق سے مروی ہے،
اس میں نہ مرد کے بعد یہ حمد بھی مذکور ہے "لہذا انشط للعود" جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ
صحت دینا ہے۔ اس سے یہ مرد سحاب کے لئے ہوگا، نہ کہ وجوب کے لئے۔ (۱)

جبئی شخص کے لئے تیمم کرنے کا حکم

اس سے درج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان الصعب الطيب طهور
بجاء بعد غسل من ثوب واحد الماء الحار رواه الترمذی
اس میں نہ تیمم نہ تہنات بعد وضو، اس میں اجماع امت ہے اسی طرح جو تیمم من الحدث
نہ تیمم نہ تہنات تہنات سنن اب میں اس کے بارے میں تدریج اختلاف تھا۔
تہنات تہنات مسنون سے غنیم کے لئے عدم جو کاقول مروی تھا، جیسا کہ بخاری کی بعض
تہنات تہنات۔

اس میں نہ تیمم نہ تہنات تہنات سے ان دونوں کا رجوع ثابت ہے، حضرت عمرؓ نے حضرت عمرؓ
سے کہا کہ یہ ایک عذر ہے، فقہاء نے اس جملہ کو رجوع قرار دیا ہے۔
اس میں نہ تیمم نہ تہنات تہنات اس میں مسعودی کہ کان لا یروی التیمم للجنب
وہی عذر نہ رجوع عن قولہ فقال تیمم اذ لم یجد الماء "اسی طرح
مسعودی نے کہا کہ اس میں مسعودی رجوع عن قولہ "نیز بخاری میں حضرت
مسعودی نے کہا کہ اس میں تیمم نہ تہنات تہنات مسعودی مروی میں بھی غسل سے اہتمام کرے

مسعودی نے کہا کہ اس میں تیمم نہ تہنات تہنات مسعودی مروی میں بھی غسل سے اہتمام کرے

مسعودی نے کہا کہ اس میں تیمم نہ تہنات تہنات مسعودی مروی میں بھی غسل سے اہتمام کرے

گا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک عارض کی وجہ سے جواز کا اعلان نہ فرماتے تھے، اگرچہ جواز کے وہ بھی قائل تھے بلکہ بعد میں تو اجازت بھی دینے لگے کہ "تیسّم إدا لم یجد الماء" لہذا اب یہ مسئلہ جمالی ہو گیا۔ (۱)

اسلام لانے کے بعد غسل کرنے کا حکم

"عن قیس بن عاصم أنّہ اسلم فأمرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن یغتسل، و یغتسل بماء و مئو" (رواہ الترمذی)

احناف و شوافع کا اس پر اتفاق ہے کہ اسلام لانے کے بعد غسل مستحب ہے، بشرطیکہ اس نو مسلم کو حالت کفر میں موجبات غسل میں سے کوئی موجب پیش نہ آیا ہو۔

جبکہ مالکیہ، حنابلہ، ابو ثور اور ابن المذہب کے نزدیک اسلام لانے کے وقت مطلقاً غسل واجب ہے۔

احناف و شوافع کے درمیان اختلاف

احناف و شوافع کا تو اس پر اتفاق تھا کہ اسلام لانے کے بعد غسل مستحب ہے، بشرطیکہ اس نو مسلم کو حالت کفر میں موجبات غسل میں سے کوئی موجب پیش نہ آیا ہو، البتہ اگر اس نو مسلم کو قبل اسلام کوئی موجب غسل پایا گیا ہو تو اس صورت میں خود احناف و شوافع کے درمیان اختلاف ہے۔

شوافع کے نزدیک اس صورت میں مطلقاً غسل واجب ہے خواہ اس نے بعد میں (یعنی بعد موجب غسل اور قبل الاسلام) غسل کر لیا ہو، یا نہ کیا ہو۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر وہ قبل الاسلام (بعد موجب غسل) غسل کر چکا تھا، تو اب بعد الاسلام غسل واجب نہ ہوگا بلکہ مستحب ہوگا۔

حاصل یہ کہ حنفیہ کے نزدیک حالت کفر میں کافر کا غسل کرنا معتبر ہے، شافعیہ کے نزدیک نہیں۔

دلائل ائمہ

قائلین وجوب غسل کا استدلال حدیث باب کے امر سے ہے۔

چک میں امر کو احناف و شوافع استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

نیز قائلین استحباب یہ بھی فرماتے ہیں کہ "إِنَّ الْعِدَّةَ الْكَبِيرَ وَالْجَمَّ الْغَصِيرَ اسْلَمُوا، فَلَوْ أَمَرَ
إِلَى مِنْ أَسْلَمَ بِالْفِعْلِ لَقُلْ بَقْلًا مَسْتَهْضِمًا مَوْتَرًا" واللہ اعلم ()

☆☆☆

باب الحيض والاستحاض

حيض کے لغوی و اصطلاحی معنی

حيض کے لغوی معنی "سیان" بننے کے آتے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے "حاض الوادی ای
دل" مطلقاً شرع میں حیض کی تعریف "هو دم بمقصد رحم امرأة ملبعة عن داء وصغير"
عکس لگایا ہے۔ (۱)

مسائل حیض و استحاضہ سمجھنے کے لئے چند بنیادی مسائل کو سمجھنا ضروری ہے۔

اقل مدت حیض

اقل مدت حیض میں اختلاف ہے، ابن المذہبؒ نے فرمایا کہ فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک
حیض کی اقل مدت کی کوئی تحدید نہیں، بلکہ قطرہ واحدہ اور سین دن و نصف واحدہ یعنی ایک قطرہ، یا ایک ساعت کا
دن بہا بھی حیض ہے، یہی مسلک ہے امام مالکؒ کا۔

جمہور کے نزدیک اقل مدت حیض مقرر ہے، پھر اس کی تحدید میں بھی اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اقل مدت حیض ایک دن ایک رات ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دو دن مکمل اور تیسرے دن کا اکثر حصہ اقل مدت ہے۔

اور طریفی کے نزدیک تین دن اور تین راتیں اقل مدت ہے۔ (۲)

(۱) القوس لموسى ۳۳۵/۲، وکتاب الامام ساری ۲۲۲/۳، والدر المنصور ۳۵۶/۱، ومعارف النبی ۱۳۲/۱۵
(۲) اشعاب النبیج ۳۱/۱۲

(۳) جمع القوس لموسى ۳۴۳/۱، و اشعاب النبیج ۳۱۱/۲، والمجموع شرح المنہج ۳۸۰/۲

اکثر مدت حیض

اکثر مدت حیض میں بھی اختلاف ہے۔

احناف کے نزدیک حیض کی اکثر مدت دس دن ہے۔

امام شافعی کے نزدیک پندرہ دن ہے۔

امام مالک کے نزدیک سترہ دن ہے۔

اور امام احمد کی تینوں مذاہب کی طرح تین روایتیں ہیں، امام خرقی نے پندرہ دن کی اور ابن قدامہ نے دس دن کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ (۱)

اقل مدت طہر

اقل مدت طہر میں بھی اختلاف ہے، علامہ نووی نے فرمایا کہ بعض علماء کے نزدیک اس میں کوئی تحدید نہیں، یہی ایک روایت ہے امام مالک کی، ان کی دوسری روایت پانچ یوم کی، تیسری دس یوم کی، اور چوتھی پندرہ یوم کی ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک اقل مدت طہر پندرہ یوم ہے، یہی ایک روایت ہے امام احمد کی، ان کی دوسری روایت تیرہ یوم کی ہے، جسے ابن قدامہ نے اختیار کیا ہے، بہر حال جمہور کے نزدیک اقل مدت طہر پندرہ دن ہی ہے۔ (۲)

اکثر مدت طہر

علامہ نووی نے فرمایا کہ اکثر مدت طہر میں عدم تحدید پر اجماع ہے۔ (۳)

مدت حیض و طہر میں فقہاء کے دلائل

علامہ زطلینی نے فرمایا کہ مدت حیض و طہر میں حنفیہ کا استدلال حضرت عائشہ، معاذ بن جبل، حضرت انس، وائلہ بن اسقع اور حضرت أم سلمہ کی روایات سے ہے۔ مثلاً حضرت وائلہ بن اسقع رضی اللہ عنہ

(۱) انظر هذه المسئلة، دوس لم مدی، ۳۷۵/۱، وصاحب التفتیح، ۳۱۱/۲، والمجموع شرح المہذب، ۳۸۰/۲

(۲) المصدر السابق

(۳) المصدر السابق

سے روایت ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام"۔ (۱) اس قسم کی تمام روایات اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن تعدد و طرق کی بناء پر درجہ حسن میں آ جاتی ہیں۔

اکثر مدت حیض اور اقل مدت طہر کے سلسلہ میں امام شافعی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں "تمکت احداكن شطر عمرها لاتصلی" کہتے ہیں کہ یہاں "شطر" نصف کے معنی میں ہے تو نصف مرتب ہی حیض کی بنے گی جبکہ پندرہ دن کو اکثر مدت قرار دیا جائے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث ثابت نہیں ہے، چنانچہ ابن جوزی نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا "هذا حديث لا يعرف"، امام بیہقی نے فرمایا "لم نجد" اور خود علامہ نووی شافعی نے "المجموع" میں فرمایا "حديث باطل لا يعرف" (۲)

دوم یہ کہ اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو تب بھی شطر کے لفظ کا اطلاق جس طرح نصف پر ہوتا ہے اسی طرح ایک مطلق حصہ پر بھی ہوتا ہے، خواہ وہ نصف سے کم ہو، یہاں یہ معنی مراد لینا ناگزیر ہیں، کیونکہ اگر امام شافعی کے مسلک کے مطابق پندرہ دن مدت حیض شمار کی جائے تب بھی مجموعی عمر میں حیض کا حصہ نصف نہیں ہو سکتا، کیونکہ قبل از بلوغ اور بعد الاياس (۳) کا سارا زمانہ بغیر حیض کا ہے۔ (۴)

الوان دم حیض

الوان دم حیض یعنی حیض کے خون کے رنگوں میں فقہاء کا اختلاف ہے، صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ الوان حیض چھ ہیں، سواد، حمرة، صفرة، کدرة، خضرة اور تریتی۔ (۵)

امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان چھ رنگوں میں جس رنگ کا بھی خون آئے وہ حیض ہے، بشرطیکہ ایام حیض میں آئے، الا یہ کہ سفید رطوبت اور تری خارج ہونے لگے۔

ضعیف کی دلیل وہ روایت ہے جو مؤطمین میں موصولاً اور بنوری میں صفینۃ الجرم مروی ہے "کان

(۱) سنن الدارقطنی ۲/۱۹۱

(۲) المجموع شرح المہلب ۲۰/۳۸۰، وتلخیص الحبر ۱/۱۶۲

(۳) "ایاس" اس زمانے کو کہتے ہیں جس میں زیادہ عمر کی وجہ سے حیض آنا بند ہو جائے۔

(۴) قریب قریب فی زادہ البیروت ۳۷۵/۱

(۵) یعنی کلا مرتب، رد منیلا، ہر اور خاک، مرتب اللف و النشر المرتب

النساء یعثن إلى عائشة بالدوجه فيها الكرشف فيه الصلوة من دم الحيض لسانها من الصلوة فتقول لهن لا تعجلن حتى تربعن القصة البيضاء تريد بذلك الطهر من الحيض۔
اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بیاض خالص نہ آئے اس وقت تک ہر خون حیض ہوگا۔

امام شافعی کے نزدیک صرف سرخ اور سیاہ رنگ کا خون حیض ہے باقی استخاضہ کے رنگ ہیں، یہی مسلک حنابلہ کا بھی ہے۔

امام مالک زرد اور نیلے رنگ کے خون کو بھی حیض قرار دیتے ہیں۔

غلامہ نوویؒ نے فرمایا کہ زرد اور نیلے رنگ کا خون ایام حیض میں حیض ہیں، لیکن صاحب ہای نے فرمایا کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب یہ آخر حیض میں خارج ہو تو حیض میں شمار ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ (۱)

مستحاضہ کی اقسام

صاحب بحر الرائق نے فرمایا کہ مستحاضہ کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) مبتدئہ یعنی وہ عورت جسے زندگی میں پہلی مرتبہ حیض شروع ہوا اور اسی وقت سے دم استخاضہ کا جاری ہونا بھی شروع ہو گیا۔

(۲) معتادہ یعنی وہ عورت جسے کچھ عرصہ تک انصباط کے ساتھ حیض آیا پھر استمرار دم ہو گیا، پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک حیض کے انصباط کے ساتھ آنا کافی ہے، اور طرفین کے نزدیک کم از کم ما حیض کا انصباط ضروری ہے، فتویٰ قول طرفین پر ہے۔

(۳) متخیرہ یعنی وہ عورت جو معتادہ تھی پھر استمرار دم ہوا، لیکن وہ اپنی عادت سابقہ بھول گئی، متخیرہ کو ناسیہ، خالہ، معطلہ، اور متخر یہ بھی کہتے ہیں۔

متخیرہ کی قسمیں

صاحب بحر الرائق نے فرمایا کہ متخیرہ کی تین قسمیں ہیں۔

(الف) متخیرہ بالعدد یعنی وہ عورت جسے ایام حیض کی تعداد یاد نہ رہی کہ وہ پانچ دن ہیں یا سات دن یا اور کچھ۔

(ب) متحیرہ یا لوقت: یعنی جسے وقت حیض یاد نہ رہا کہ وہ اول شہر تھا، یا وسط شہر یا آخر شہر۔

(ج) متحیرہ بھما: یعنی جو عورت ایک وقت متحیرہ بالعدد بھی ہو اور متحیرہ یا لوقت بھی۔ (۱)

مبتدء کا حکم

مبتدء کا حکم بالاتفاق یہ ہے کہ وہ اکثر مدت حیض گزرنے تک خون کو حیض شمار کرے گی، اور اس عرصہ میں نماز روزہ چھوڑ دیگی، اور اکثر مدت کے بعد غسل کر کے نماز روزہ شروع کر دے گی، پھر بیس دن گزرنے کے بعد دوبارہ ایام حیض شمار کرے گی۔

مقارہ کا حکم

مقارہ کا حکم احناف کے نزدیک یہ ہے کہ اگر ایام عادت پورے ہونے کے بعد بھی خون جاری رہے تو وہ اس دن پورے ہونے تک توقف کرے گی، اگر دس دن سے پہلے پہلے خوں بند ہو گیا تو یہ پورا خون حیض شمار دیا جائے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس کی عادت تبدیل ہو گئی، چنانچہ ان ایام کی نماز واجب نہ ہوگی، اور اگر دس دن کے بعد بھی خون جاری رہے تو ایام عادت سے زیادہ تمام ایام کے خون کو استحاضہ قرار دیا جائے گا، اور ایام عادت کے بعد جتنی نمازیں اس نے چھوڑ دی ہیں ان سب کی قضا لازم ہوگی، ابستہ قضا ہونے کی گناہ نہ ہوگا۔

میزہ کا حکم

متحیرہ کے احکام جاننے سے پہلے میزہ کا حکم جاننا ضروری ہے۔
ائمہ ثلاثہ استحاضہ کی ایک اور قسم بیان کرتے ہیں جسے میزہ کہا جاتا ہے، یعنی وہ عورت جو خون کے رنگ کو دیکھ کر پہچان سکتی ہو کہ کونسا خون حیض کا ہے اور کونسا استحاضہ کا، ایسی عورت کے بارے میں ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ اپنی شناخت پر اعتماد کرے گی، جتنے دن اسے حیض کا رنگ محسوس ہوا اتنے ایام کو ایام حیض سمجھے گی، اور جتنے دن استحاضہ کا رنگ محسوس ہوا اتنے دن کو ایام استحاضہ۔

اس بحث کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک تمیز بالالوان کا کوئی اعتبار نہیں، بلکہ صرف عادت

کا اعتبار ہے، یہی مسلک ہے سفیان ثوری کا۔

اس کے بالکل برعکس امام مالکؒ کے نزدیک صرف تیز مستحتر ہے، عادت کا اعتبار نہیں۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر صرف عادت موجود ہو تو اس کا بھی اعتبار ہے، اور صرف تیز ہو تو وہ بھی مستحتر ہے، اور اگر کسی عورت میں یہ دونوں باتیں جمع ہو جائیں تو امام شافعیؒ کے نزدیک تیز مقدم ہوگی، اور امام احمدؒ کے نزدیک عادت۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تیز کا مہتدہ، معتادہ اور متخیرہ سب کے حق میں اعتبار ہے۔

دلائل فقہاء

تیز بالالوان کی شرمیت پر ائمہ ثلاثہ کا استدلال ابو داؤد میں حضرت فاطمہ بنت ابی حشیش کی روایت سے ہے "إنہا کانت تستحاض فقال لہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فإِنَّہ دم أسود یعرف فإذا کان ذلک فامسکی عن الصلوۃ فإذا کان الآخر فتوضئی وصلی" محل استدلال "فإنہ دم أسود یعرف" کے الفاظ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رنگ سے حیض کا پتہ لگایا جاسکتا ہے۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث سنداً مشکوک فیہ ہے، اس لئے کہ امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ یہ حدیث علاء بن المسیبؒ سے بھی مروی ہے، اور شعبہؒ سے بھی، علاء بن المسیبؒ سے یہ مرنا ماری ہے، اور شعبہؒ سے موقوفاً، اس طرح یہ حدیث مضطرب ہے۔

تیز ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو یہ اس صورت پر محمول ہو سکتی ہے جبکہ تیز بالالوان عادت کے مطابق ہو جائے۔

حنفیہ کی دلیل مؤطمین اور بخاری کی روایت ہے (جو پیچھے ذکر کی جا چکی ہے) "کَیْ لَسَاءَ بَہْضِ اِلٰی عَائِشَۃَ بِالْمَرْجَۃِ لَیْہَا الْکُرْسُفُ لَیْہِ الصَّغْرَۃُ فَتَقُولُ لَا تُعْجِلْ حَتّٰی تَرٰی اِلَیَّ الْقِصَۃَ الْبِیضَۃَ تَسْمُکُ بِذَٰلِکَ الطَّہْرُ مِنَ الْحِیْضِ" اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بیاض خالص نہ آنے لگے اس وقت تک ہر خون حیض ہوگا، لہذا تیز بالالوان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ (۱)

متخیرہ کے احکام

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک متخیرہ اگر تیز ہو تو وہ خون کے رنگوں کے ذریعہ حیض و استحاضہ میں فرق کرے گی، جس کی بڑی تفصیلات ہیں، علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں انہیں تفصیل کے ساتھ بیان کیا

نہ دیا ہے۔

مختیرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ تحری (غور و فکر) کرے، اگر اس طرح اسے اپنے ایام عادت یاد آ جائیں یا کسی جانب غائب گمان قائم ہو جائے تو وہ اس کے مطابق معتادہ کی طرح عمل کرے گی، اور اگر کسی جانب ظن غائب قائم نہ ہو بلکہ شک باقی رہے تو اس کی مستند صورتیں ہیں۔

تفصیل علامہ ابن نجیم بحر الرائق میں اس طرح بیان فرماتے ہیں کہ مستحضر کی تینوں قسموں میں اصل الاصول یہ ہے کہ جن ایام کے بارے میں مختیرہ کو یقین ہو جائے کہ یہ ایام حیض ہیں، ان میں نماز چھوڑ دے گی، اور جن ایام میں یقین ہو جائے کہ یہ ایام طہر ہیں، ان میں وضو نکل صلوٰۃ کے ساتھ نماز پڑھے گی اور جن ایام میں یہ شک ہو کہ یہ حیض کے ایام ہیں یا طہر کے یا دخول فی الحيض کے ان میں وضو نکل صلوٰۃ کرتی رہے گی جب تک یہ شک باقی رہے، اور جن ایام کے بارے میں یہ شک ہو کہ یہ طہر ہے یا حیض یا خروج من الحيض اس میں غسل نکل صلوٰۃ کرے گی جب تک کہ خروج من الحيض کا شک باقی رہے۔ (۱)

مختیرہ بالعدد کا حکم

ب مختیرہ بالعدد کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے حیض کی ابتداء کی تاریخ سے تین دن تک نماز روزہ چھوڑ دے گی، کیونکہ اس ایام میں یقین ہے کہ یہ ایام حیض ہیں، اس کے بعد سات دن غسل نکل صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ اب ہر دن اور ہر وقت یہ احتمال ہے کہ اس وقت حیض منقطع ہو رہا ہو، اس کے بعد حیض کی اگلی تاریخ تک وضو نکل صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ وہ ان ایام میں یقینی طور سے طہر ہے۔

مختیرہ بالزمان کا حکم

اور مختیرہ بالزمان کا حکم یہ ہے کہ وہ ہر مہینہ کی ابتداء (ابتداء مہینہ سے وہ اس مراد ہے جس دن سے خون جاری ہوا ہو) میں اپنے ایام عادت پورے ہونے تک وضو نکل صلوٰۃ کرے گی، مثلاً اس کے ایام عادت پانچ دن تھے تو مہینہ کی پہلی تاریخ سے پانچویں دن تک وضو نکل صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ اسے ظاہرہ یا حائضہ ہونے میں شک ہے، اس کے بعد پچیس دن غسل نکل صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ ان میں ہر دن خروج من الحيض کا احتمال ہے۔

لہذا اس حدیث سے وجوب شرعی پر استدلال درست نہیں۔

ابراہیم نخعی کا استدلال

ابراہیم نخعی اور منصور بن المعتمرؒ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں "عن القاسم، عن ریسہ بن حشّ قال سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم ابہا مستحاضۃ، فقال لتجلسن ایام افرانہائم تغتسل وتؤخر الطہر وتعتجل العصر وتغتسل وتصلی، وتؤخر المغرب وتغتسل العشاء وتغتسل وتصلی، وتغتسل للمعجر"

اس حدیث میں ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نسیب بنت جحشؓ کو صبح کے لئے الگ، ظہر و عصر کے لئے الگ اور مغرب و عشاء کے لئے الگ غسل کرنے کا امر دیا ہے، اور امر وجوب کے لئے آتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مستحاضہ پر روزانہ اسی ترتیب سے تین مرتبہ غسل کرنا واجب ہے۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث منقطع ہے، اس لئے کہ اس کی سند میں "عن القاسم، عن ریسہ" ہے اور حضرت نسیبؓ کے ساتھ قاسمؓ کی ملاقات نہیں ہوئی ہے، اس لئے کہ حضرت نسیبؓ ۲۰ ہجری میں فوت ہو گئی تھیں اور قاسمؓ اس کے بعد پیدا ہوئے۔

یا اس حدیث میں ہر نماز کے لئے غسل کا جو حکم ہے وہ حکم شرعی نہیں بلکہ علاج کے لئے ہے، کہ مر۔

جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال ایک تو حدیث باب سے ہے۔

عن حضرت عائشہؓ روایت ہے "عن عائشۃ ان فاطمۃ بنت ابی حبش اتت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت یا رسول اللہ ایی استحاض فلا یقطع عینی الدم، فامرہا ان تدع الصلوۃ ایام افرانہائم تغتسل، وتؤخر الطہر، وتعتجل العصر، وتغتسل وتصلی، وإن قطر الدم علی لعصیر قطراً"

اس حدیث میں اور حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر نماز کے لئے صرف وضو کا حکم دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حائضہ عورت پر ہر نماز کے لئے صرف وضو واجب ہے، غسل واجب نہیں۔ (۱)

وضو لکل صلوٰۃ کی تشریح میں اختلاف

”عن عدی بن ثابت عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المسحاضة..... وتوضأ عند كل صلوٰۃ... الخ“ (رواه الترمذی)

اس پر تو جمہور کا اتفاق ہے کہ مستحاضہ پر ہر نماز کے لئے وضو کرنا ضروری ہے۔

البتہ ریۃ الرأی اور داۃ دظاہری کے نزدیک دم استحاضہ ناقض وضو نہیں، اس لئے ان کے نزدیک مستحاضہ کے لئے وضو لکل صلوٰۃ کا حکم استحباب پر محمول ہے۔

امام مالک کے نزدیک بھی قیاساً تو وضو نہ ٹوٹنا چاہئے اس لئے کہ وہ خارج غیر معتاد ہے، لیکن امر تعبیدی کے طور پر وہ بھی دم استحاضہ کو ناقض وضو مانتے ہیں، کما مر سابقاً۔

پھر وضو لکل صلوٰۃ کی تشریح میں اختلاف ہے۔

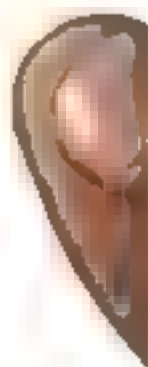
چنانچہ سفیان ثوری اور ابو ثور کے نزدیک ایک وضو سے صرف فرائض پڑھے جاسکتے ہیں، نوافل کے لئے الگ وضو کی ضرورت ہوگی، گویا ہر صلوٰۃ مستقصد پر وضو ضروری ہے، یہ حضرات لکل صلوٰۃ کے ظاہری الفاظ سے استدلال کرتے ہیں، کہ ان کا تقاضا یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے علیحدہ وضو کیا جائے۔

امام شافعی کے نزدیک اس ایک وضو سے فرض اور اس کے توابع سنن و نوافل بھی ادا کئے جاسکتے ہیں، لیکن ان کی ادائیگی کے بعد وضو ٹوٹ جائے گا، اور اس کے بعد اگر تلاوت قرآن کرنا چاہئے یا دوسرے نوافل پڑھنا چاہئے تو الگ وضو کی ضرورت ہوگی، ان کے نزدیک وضو لکل صلوٰۃ کا مطلب ”وضو لکل صلوٰۃ مع توابعها“ ہے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ وضو آخر وقت تک باقی رہے گا، اور اس سے فرائض و توابع کے علاوہ دوسرے نوافل پڑھنا اور تلاوت قرآن کرنا بھی جائز ہے، البتہ جب نیا وقت داخل ہوگا تو نیا وضو کرنا ہوگا، پھر اس کی تفصیل میں بین المذاہب بھی اختلاف ہے۔ کہ

خروج وقت ناقض وضو ہے یا دخول وقت؟

چنانچہ حضرات طرفین کے نزدیک خروج وقت ناقض وضو ہے، خواہ یہ وقت داخل ہوا ہو یا نہ



امام زکریا کے نزدیک دخول وقت آخر تا قضا وضو ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دخول وقت اور خروج وقت دونوں ناقض ہیں۔ (۱)

ثمرۃ اختلاف

ثمرۃ اختلاف فجر اور ظہر کے درمیانی وقت میں ظہر ہوگا کہ فجر کا وضو طلوع شمس پر طر فینؒ اور امام زکریا کے نزدیک ٹوٹ جائے گا، جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ وضو وال تک باقی رہے گا، اسی طرح اگر طلوع شمس کے بعد وضو کیا جائے گا تو امام ابو یوسفؒ اور امام زکریا کے نزدیک دخول وقت ظہر سے وضو ٹوٹ جائے گا، لیکن طر فینؒ کے نزدیک وہ ظہر کے آخری وقت تک باقی رہے گا۔ (۲)

حائضہ اور جنبی کے لئے مکہ اور مرور فی المسجد کا حکم

عن عائشۃ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتجوہر اہل البیوت عن المسجد ، فإسی لا أحل المسجد لحائض ولا حب (رواہ ابو داؤد)

حائضہ اور جنبی کے لئے مکہ اور مرور فی المسجد یعنی مسجد میں ٹھہرنا اور گزرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، عیسیٰ ثوریؒ، اور جمہور کے نزدیک حائضہ اور جنبی کے لئے نہ تو مکہ فی المسجد جائز ہے اور نہ مرور۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جنبی کے لئے مرور جائز ہے مکہ جائز نہیں اور حائضہ کے بارے میں ان سے دور باتیں ہیں۔ ایک روایت جمہور کے مطابق ہے۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ مرور جائز ہے مکہ جائز نہیں۔

امام احمدؒ حائضہ کے لئے تو مطلقاً ممانعت کے قائل ہیں، البتہ جنبی اگر وضو کرے تو اس کے لئے مکہ فی المسجد کو جائز کہتے ہیں۔

اور اہل ظاہر مطلقاً مکہ اور مرور کے حجاز کے قائل ہیں۔

(۱) التہذیب ۶۷، کتاب الطہارۃ باب الحیض والامتناع

(۲) تہذیب المستطاع، توس ترملی: ۱/۳۸۶، ۳۸۳

قائمین جواز کا استدلال

قائمین جواز مکث و مرور فی المسجد کا استدلال حضرت زید بن اسلم کی روایت سے ہے "کسان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمشون فی المسجد وہم جنب" نیز شوافع قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں "یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوۃ وانتم سکران حتی تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابری سبیل حتی تغسلوا"۔ کہتے ہیں کہ یہاں صلوٰۃ سے موضع صلوٰۃ یعنی مسجد مراد ہے، لہذا بحالت جنابت مرور فی المسجد جائز کہا جائے گا۔ (۱)

جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال حضرت عائشہ کی روایت باب سے ہے۔

نیز ابن ماجہ میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے "قالت: دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صرحۃ هذا المسجد، فنادی بأعلى صوته: إن المسجد لا یحل لجنب ولا حائض"۔

مخالفین کے استدلال کا جواب

جہاں تک حضرت زید بن اسلم کی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ اس میں فقہ کا یہ کمال مذکور ہے وہ روایات کے مقابلے میں حجت نہیں، اور یہ کہ کہے کہ مرور مسجد ابتدائے اسلام میں جائز تھا بعد میں منسوخ کر دیا گیا۔

اور شافعیہ نے قرآن کریم کی جس آیت سے استدلال کیا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ صلوٰۃ سے موضع صلوٰۃ مراد لینے میں یا تو مجاز کا ارتکاب لازم آتا ہے اور یا مضاف کو محذوف ماننا پڑتا ہے اور یہ دونوں امور بغیر کسی ضرورت کے درست نہیں۔

لہذا آیت کا مطلب یہ ہے کہ نہ تو نشہ کی حالت میں نماز پڑھو یہاں تک کہ جو بات تم کہتے ہو اس کو سمجھنے لگو اور نہ ہی جنابت کی حالت میں یہاں تک کہ غسل کر لو، اور "إلا عابری سبیل" کا تعلق سفر سے ہے، یعنی اگر تم سفر میں ہو اور جنابت لاحق ہو جائے اور پانی نہ ملے تو پھر تیمم کا حکم ہے جیسا کہ اس کے بعد

مذکورہ (۱)

حائضہ اور جنسی کے لئے تلاوت قرآن کا حکم

”عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تقرأ الحائض ولا الحب

یمن القرآن“ (رواہ الترمذی)

امام نووی نے فرمایا کہ حائضہ اور جنسی کے لئے تلاوت قرآن کا حکم ہے، البتہ تلاوت قرآن کے بارے میں کچھ اختلاف ہے۔

اگر ملا شاہ اور تہجد صاحب نے یہ تلاوت ناجائز ہے۔

اور امام مالک فرماتے ہیں ”یقرأ الحائض الآیات البسیرة من القرآن“ جہدق حائضہ میں ان کی درود پڑھیں، ایک جوار کی رو سے عدم جوڑ کی، اور ثروت مہذب میں امام مالک سے مطلقاً جوڑ کرنا ہے۔

امام بخاری اور داؤد ظاہری کے یہ بھی حائض اور حائضہ دونوں کے لئے تلاوت مطلقاً جائز ہے۔

اہل فقہاء

بخاری میں تلاوت قرآن کا استدلال حضرت عائشہ کی معروف حدیث سے ہے جو صحیح مسلم میں مروی ہے عن عائشہ قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یدکوا اللہ علی کل احواء کہ ”واللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت اللہ تعالیٰ کا کر رہے رہتے تھے قرآن بھی ذکر ہے اور ”کل احواء“ شہادۃ جہاد بھی داخل ہے۔

فقہین مصر کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس تو اس سے ذکر قلبی مراد ہے اور اگر ذکر لسانی ہو تو یہ ذکر کا ہر دو پر مشمول ہے۔

خود تہجد کا استدلال حضرت ابن عمر کی حدیث باب سے ہے، جس میں حائض اور حائضہ دونوں سے تلاوت قرآن ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ (۲)

۱۔ شرح الترمذی ۲۳۹۲، وکذا فی المجموع شرح المہذب ۳۸۰/۲، والمطی لابن قسطنطین ۱/۹۶، وندجات
الصلح ۲۳۸۲، وإتمام التدریج ۵۰۲۲

حائضہ اور جنبی کے لئے تلاوت کی کتنی مقدار ناجائز ہے؟

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ جنبی اور حائضہ کے لئے کتنی مقدار کی تلاوت ناجائز ہے؟

ایک آیت یا اس سے زیادہ کی منسوخ ہونے پر جمہور کا، اتفاق ہے اور مادون الآیۃ یعنی آیت سے کم مقدار پڑھنے کے جواز و عدم جواز میں احناف سے دور و نتیجہ ہیں، امام ربیعؒ کی روایت کے مطابق یہ بھی جائز نہیں، دوسری روایت امام طحاویؒ کی ہے انہوں نے مادون الآیۃ کی تلاوت کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ در متحدی بہ نہیں ہے، علامہ شافعیؒ نے ہی کہہ فرمایا کہ جنبی کے لئے عدم جواز ہے، اور حائضہ کے لئے قراوت مطلقاً (جائز ہے)۔ (۲)

تلاوت اگر بقصد تبرک و دعا ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟

عدم جواز اور مذکورہ بحث اس وقت ہے جب بقصد تلاوت قراوت کی جائے اور اگر تلاوت بقصد تبرک یا دعا ہو تو اس میں بھی اختلاف ہے۔

امام نوویؒ نے فرمایا کہ قراءۃ تسمیہ بقصد الاستفتاح یعنی کسی کام شروع کرنے کی نیت سے بسم اللہ پڑھنے کے جواز پر اجماع ہے، اس کے علاوہ کسی روایت کی قراءۃ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں خواہ کسی ارادہ سے ہو، احناف کے نزدیک اس کا جواز ہے۔

پھر فقہاء احناف میں قراءۃ فاتحہ علی وجہ الدعاء میں اختلاف ہے، بعض کے نزدیک اس کا بھی جواز ہے، کیونکہ مقصود تلاوت نہیں جبکہ محققین کے نزدیک جواز نہیں، کیونکہ ایک مستقل سورت قرآنیت سے خارج نہیں ہو سکتی، بالخصوص جبکہ سورۃ فاتحہ کی دعاء غیر الفاظ قرآن میں بھی ممکن ہے، صاحب بحر نے فرمایا کہ امام محمدؒ کے نزدیک ”سورۃ الحفل والخلع“ (دعاء قنوت) کی تلاوت بھی جائز نہیں، کیونکہ وہ اقرب الی لکم، القرآن ہے، اور بعض روایات سے اس کا قرآن ہونا معلوم ہوتا ہے، لیکن جمہور کے نزدیک جواز ہے، کیونکہ ثبوت قرآنیت کے لئے قواشر شرط ہے۔ (۳)

(۱) یعنی ایک ایک حرف کو قطع کر کے علیحدہ علیحدہ پڑھنا جائز ہے۔

(۲) راجع، دروس ترمذی ۳۸۸/۱، وکشف الباری، کتاب الحيض، ص ۱۱۷ والذوالمہود: ۳۵۵/۱

(۳) دروس ترمذی: ۳۸۸/۱

قرآن کریم چھونے کے لئے طہارت شرط ہے یا نہیں؟

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قرآن کریم چھونے اور مس کرنے کے لئے وضو شرط ہے یا نہیں؟

چنانچہ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بلا وضو قرآن کریم کا چھونا جائز نہیں۔

البتہ امام مالکؒ اور اہل ظاہر اس سے اختلاف کر کے فرماتے ہیں کہ مس مصحف کے لئے طہارت

شرط نہیں۔

امام مالکؒ اور اہل ظاہر کا استدلال

امام مالکؒ اور اہل ظاہر دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مشرکیں کے پاس

خطوط ارس کرتے تھے جن میں آیات قرآنیہ ہوتی تھیں تو مشرکین مس کرتے تھے تو جب ایک مشرک

قرآن کریم مس کر سکتا ہے تو ایک بے وضو مسلمان تو اس سے بہت افضل ہے اس کے لئے مس کرنا جائز

کیوں نہ ہو۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ وہاں شدتِ ضرورت کی بناء پر خطوط میں آیات قرآنیہ لکھتے

تھے، غیر اصل مقصد تو مضمون خط ہوتا ہے اور آیت تابع تھی، لہذا کوئی حرج نہیں۔

جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال حضرت عمرو بن حزمؒ کی صحیح مرفوع روایت سے ہے "لا یمس القرآن الا

طاهر"

نیز جمہور کے مسلک کی تائید اس آیت سے بھی ہوتی ہے "لا یمسہ الا المطہرون" (۱)

ایک وضاحت

واضح رہے کہ جمہور کے مسلک پر آیت قرآنی "لا یمسہ الا المطہرون" سے استدلال کرنا

ضعیف ہے، کیونکہ ہاں "مطہرون" سے مراد فرشتے ہیں، البتہ اس آیت کو تائید کے طور پر ضرور پیش کیا

جاسکتا ہے۔ (۲)

(۱) دروس ترمذی ۳۰۳/۱ برآءۃ من المراسب حفظہ اللہ تعالیٰ من الفتن ما طہروا وما ملہا

(۲) لایہ شیخ الإسلام المفتی محمد تقی عثمانی دامت لہرہم ، دروس ترمذی ۳۰۳/۱

حائضہ کے ساتھ مباشرت کرنے کا حکم

"عن عائشةؓ قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا حیضت یا مریضاً

أوردنہم یمامونہ" (رواہ الترمذی)

مباشرت کا معنی "لامست اور التقاء البشرة بالبشرة" ہے۔ یعنی دو جسموں کا آپس میں ملنا اور

یہ ماخوذ ہے "لمس بشرة الرجل بشرة المرأة" سے جس کے معنی ہیں "مرد کے جسم کا بیوی کے جسم سے ملنا"۔

پھر مباشرت حائضہ کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) پہلی صورت "جماع فی الفرج" کی ہے، اس کی حرمت نص قرآن و احادیث صحیحہ اور

اجماع سے ثابت ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ ناف سے اوپر اور گھٹنے سے نیچے کے حصہ جسم میں ڈکراؤں اور

کنار، معانقہ اور لمس وغیرہ کے طریقے سے مباشرت کرے، اس صورت مباشرت کا حکم یہ ہے کہ یہ صورت بالاجماع حلال ہے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ زیر ناف تا گھٹنوں میں سوائے فرج و دبر کے مباشرت اور

جماع کرے، اس صورت کے حکم میں اختلاف ہے۔ (۱)

جمہور ائمہ کے نزدیک یہ صورت جماع ناجائز اور حرام ہے۔

جبکہ امام محمدؒ اور امام احمدؒ اس کو جائز کہتے ہیں، ان کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت انسؓ کی حدیث

سے ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے "اصنعوا کل شیء الا الکاح (الجماع)

الخ" اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جماع کے علاوہ باقی ہر قسم کا استماع جائز ہے۔

دلائل جمہور

اس بارے میں جمہور کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) پہلی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث باب ہے۔

(۲) تیسرا دلائل میں ایک روایت ہے "حرام من حکیم عن عمہ (عند اللہ من بعدہ)

دلائل فقہاء

قائلین وجوب کفارہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب سے ہے۔

لیکن جمہور فرماتے ہیں کہ حالت حیض میں وطی کرنے کا تدارک فقط توبہ و استغفار ہے، اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ روایت علامہ نوویؒ کی تصریح کے مطابق باتفاق محدثین ضعیف ہے، لہذا اس سے استدلال کیونکر درست ہو سکتا ہے۔ اور اگر صحیح مان لیا جائے تو بجز یہ تصدیق یعنی صدقہ کرنے کا حکم استحباب پر محمول ہے۔ (۱)

دم مسفوحہ میں قدر معفو عنہ کتنا ہے؟

”عن أسماء بنت ابی بکر الصدیق، أن امرأة سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الثوب یصیہ الدم من الحيضة، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ختیه ثم افرصہ بالعاء ثم رشہ وصلی فیہ“ (رواہ الترمذی)

دم مسفوحہ کی نجاست پر اتفاق ہے، دم حیض بھی اس میں شامل ہے، البتہ قدر معفو عنہ میں، ختوف

ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سفیان ثوریؒ اور اہل کوفہ کے نزدیک دم قلیل معاف ہے یعنی اس کے ساتھ نماز پڑھنے سے نماز ادا ہو جائے گی، جبکہ دم کثیر کا دھونا واجب ہے، یہی مسلک ہے امام احمدؒ، ابن مبارکؒ اور اسحاق بن راہویہؒ وغیرہ کا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک قلیل و کثیر میں کوئی فرق نہیں، یہاں تک کہ ایک قطرہ بھی ان کے نزدیک نجس ہے، اور اس کی موجودگی میں نماز نہ ہوگی۔

مقدار قلیل میں اختلاف

پھر پہلے فریق کے مابین بھی مقدار قلیل و کثیر میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کے نزدیک قدر درہم معیار ہے کہ درہم سے کم مستحب الغسل ہے، اور اس میں نماز مرد و ترمیمی ہے، جبکہ درہم یا اس سے زیادہ میں واجب الغسل ہے، اور نماز مرد و ترمیمی ہے۔

امام احمد کی اس میں تین روایتیں ہیں

- (۱)۔ شبر لھی شبر (بلاشت در بلاشت) قلیل ہے اس سے زیادہ کثیر ہے۔
- (۲)۔ قلیل الکف (تھیلی کی بقدر) قلیل ہے ورنہ کثیر ہے، یہ روایت مسلک احناف کے قریب تر ہے، کیونکہ کف کی گہرائی درہم ہی کے برابر ہوتی ہے۔
- (۳)۔ رائے منسی بہ کا اعتبار ہے، علامہ ابن قدامہ نے اسی تیسری روایت کو ترجیح دی ہے۔

در اصل اس باب میں کوئی روایت صریح موجود نہیں، اس لئے یہ اختلاف پیدا ہوا، اور فقہاء نے قیاس و آثار کے مطابق یہ تحدیدات اور اندازے مقرر کیں، البتہ حضرت اسماء کی روایت باب سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دم کثیر واجب الغسل ہے اس لئے کہ سوال دم حیض کے بارے میں ہے جو کثیر ہوتا ہے، اس سے اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ دم قلیل واجب الغسل نہیں۔ (۱) واللہ اعلم

اکثر مدت نفاس میں اختلاف فقہاء

”عن أم سلمة قالت: كانت الفساء تجلس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعين يوماً... الخ“ (رواه الترمذی)

اس پر اجماع ہے کہ نفاس کی اقل مدت مقرر نہیں، حتیٰ کہ نفاس کا بالکل نہ آنا بھی ممکن ہے، البتہ اکثر مدت نفاس میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری، ابن المبارک، امام احمد، اور امام اسحاق کے نزدیک اکثر مدت نفاس پچاس دن ہے، یہی ایک روایت ہے امام مالک کی، اور بقول امام ترمذی امام شافعی کا مسلک بھی یہی ہے۔ امام مالک کی دوسری روایت پچاس یوم کی ہے، یہی مسلک ہے حسن بصری کا اور ان کی تیسری روایت ساٹھ یوم کی ہے، امام شافعی کی دوسری روایت بھی یہی ہے، امام شعبی اور عطاء بن ابی رباح کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے۔

در اصل اس بارے میں کوئی صریح حدیث مرفوعہ موجود نہیں، فقہاء نے اپنے تجربات کی روشنی میں یہ حدیں مقرر کی ہیں، البتہ حنفیہ نے محض قیاس پر عمل کرنے کے بجائے حضرت ام سلمہ کی حدیث باب پر

عمل کیا ہے" قالت کانت العشاء تجلس علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اربعین یوماً" (۱)

☆☆☆

باب التیمم

تیمم کا طریقہ

"عن عمار بن یاسر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ بالتیمم للوجه والکفین" (رواہ الترمذی)

تیمم کے طریقہ میں دو مسئلے مختلف یہ ہیں، ایک یہ کہ تیمم میں کتنی ضربیں ہوں گی؟ دوسرے یہ کہ سج پڑھیں کہاں تک ہوگا؟ تیمم میں کتنی ضربیں ہوں گی؟

پہلے مسئلہ میں علامہ بیہقی نے پانچ مذاہب (۲) نقل کئے ہیں۔

(۱) امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ تیمم کے لئے دو ضربیں ہوں گی، ایک وجہ یعنی چہرے کے لئے اور ایک یدین یعنی ہاتھوں کے لئے۔

(۲) امام احمد، امام اسحاق، امام اوزاعی اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک ایک ہی ضرب ہوگا، جس سے دواور یدین دونوں کا مسح کیا جائے گا، امام مالک کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

(۳) حضرت حسن بصری اور ابن ابی لیلیٰ کا مسلک یہ ہے کہ دو ضربیں ہوں گی، لیکن اسی طرح کہ ہر ضرب میں دواور یدین دونوں کا مسح کیا جائے گا۔

(۱) درم ترمذی ۳۹۳/۱، و کتاب فی الخیر المصنوع ۳۱۷/۱

(۲) راجع لفصل فی هذه المطالع، کتاب الباری، کتاب التیمم، ص ۲۳۵، تلاء عن عمدة القاری ۱۹/۳، وفتح الباری

۳۳۵/۱، والمصحف لابن قدامة ۱۵۳/۱، واورخ المسالک ۱، ۵۷، ویدل المجہود ۳۷۶/۲، والقض السنی

۱۵۴/۱، والمسح ۵۷-۵۸، ومنصور اختلاف العلماء ۱۰۳۶/۱

(۴) محمد بن سیرین کا مسلک یہ ہے کہ ضربات تین ہوں گی، ایک وجہ کے لئے، دوسری یدین کے لئے، تیسری دونوں کے لئے۔

(۵) پانچواں مسلک یہ ہے کہ چار ضربیں ہوں گی، دو وجہ، دو یدین کے لئے۔ (۱)

تیم میں سج یدین کہاں تک کیا جائے گا؟

دوسرا اختلاف مقدار سج یدین میں ہے، اور اس میں چار مذاہب ہیں

(۱) مرفقین (کہنوں) تک مسح واجب ہے، یہ قول امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی،

لید بن سعد اور جمہور کا ہے۔

(۲) صرف رفقین (گھٹنوں) تک مسح واجب ہے، یہ امام احمد، امام اسحاق، امام اوزاعی اور

الکلبی کا مسلک ہے۔

(۳) رفقین تک واجب ہے اور مرفقین تک مسنون، علامہ زرقانی نے اسے امام مالک کا

مسلک قرار دیا ہے، علامہ نووی فرماتے ہیں کہ یہ تطبیق ہیں الروایات کا بہترین طریقہ ہے۔

(۴) علامہ ابن شہاب زہری کا مسلک یہ ہے کہ یدین کا تیمم منکب و آباط (کندھوں اور

بظلوں) تک ہوگا۔ (۲)

بنیادی اختلاف

در اصل بنیادی اختلاف دونوں مسئلوں میں جمہور اور امام احمد و اسحاق کے درمیان ہے، جمہور کے

ایک تیمم میں دو ضربیں ہیں، اور یدین کا مسح مرفقین تک ہے، اور امام احمد و اسحاق کے نزدیک ایک ضربہ

ہے اور یدین کا مسح رفقین تک ہے۔

(۱) انیسویں ج ۱۲۸ لے ہیں "لیس له اصل من السنة"

(۲) ۱۴۱۲ھ بمطابق ۱۹۹۲ء کے حکم کے مطابق ایک شرعاً ہونے پر حضرت علامہ اسی حدیث سے استدلال کیا ہے جو امام ترمذی نے نقل کی ہے، یعنی "تیمم مع طہن علی اظہر علیہ وسلم الی المناکب والآباط۔"

مسند کی طرف سے اس حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ بڑا حکم تیمم کی ابتداء میں یہ صحابہ کریم کا اپنا اجتہاد تھا، جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر سے کس قدر اثر ہو گیا، روایات کے مقابلہ میں اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ (المجموع شرح المہذب ۲/۱۰۲)

روبو مرقعہ القلیدہ ۲۵۳/۱۳، والحقنی ۱۵۳/۱، وفتح المہم ۱۲۰/۳، رہاب الوسم)

امام احمد اور امام اسحاق کا استدلال

امام احمد اور امام اسحاق کا استدلال دونوں مسکون میں حضرت عمر بن یاسرؓ کی حدیث باب سے ہے، جس سے ایک ضریب اور صرف مسح الرغین کا پتہ چلتا ہے "إِنَّ السَّيَّحِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَهُ بِالْتَّيْمَمِ لِلْوُجْهِ وَالْكَفَّيْنِ" اس میں ہاتھوں کے لئے کفین کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جن کا اطلاق مرد و رغین تک ہوتا ہے۔

دلائل جمہور

جمہور کے دلائل یہ ہیں:

- (۱) سنن درقطنی میں روایت ہے "عَسَّ جَابِرٌ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَتَيْمَمِ ضَرْبَةَ بَاحِ وَضَرْبَةَ لِلْمُرَافِقَيْنِ"۔
 - (۲) مسند بزار میں حضرت عمرؓ کی حدیث ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں "كُتِبَ فِي الْقَوْمِ حِينَ لَرَلَيْتُ، الرُّحَصَةَ فَأَمَرَ بِالضَّرْبِ وَاحِدَةً لِلْوُجْهِ ثُمَّ ضَرْبَةً أُخْرَى لِلْيَدَيْنِ وَالْمُرَافِقَيْنِ"۔
 - (۳) سنن درقطنی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت ہے "عَسَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَتَيْمَمِ ضَرْبَتَيْنِ ضَرْبَةً لِلْوُجْهِ وَضَرْبَةً لِلْيَدَيْنِ وَالْمُرَافِقَيْنِ"۔
- یہ روایات جس طرح ضریب کی تائید کرتی ہیں اسی طرح ان سے مسح الی المرفقین کی تائید بھی ہوتی ہے۔

حدیث باب کا جواب

امام احمد اور امام اسحاق نے حضرت عمارؓ کی جس حدیث باب سے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہاں حدیث مختصر ہے، صحیحین میں اس کی تفصیل اس طرح مذکور ہے کہ حضرت عمار بن یاسرؓ نے ناواقفیت کی بنا پر حالت جنابت میں زمین پر لوٹ لگائی تھی، اور تمسک کیا تھا، اس کی اطلاع جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دی گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "إِنَّمَا كَانَ يَكْهِكُكَ أَنْ تَضْرِبَ بِيَدِكَ الْأَرْضَ لَمْ تَمْسَحْ لَمْ تَمْسَحْ بِهَا وَجْهَكَ" (۱)۔

اس حدیث کا سیاق صاف بتا رہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اصل مقصد تيمم کے پورے

طریقہ کی تعلیم دینا نہیں بلکہ تیمم کے معروف طریقہ کی طرف اشارہ کرنا مقصود تھا، کہ زمین پر ہونے کی ضرورت نہیں، بلکہ جنابت کی حالت میں بھی تیمم کا وہی طریقہ کافی ہے جو حدث اصغر میں ہے۔ (۱)

تیمم طہارت مطلقہ ہے یا طہارت ضروریہ؟

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ تیمم طہارت مطلقہ ہے یا طہارت ضروریہ؟ چنانچہ حضرات حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ تیمم طہارت مطلقہ اور رافع حدث ہے یعنی ناپاکی دور کرنے والا ہے، بایں معنی کہ پانی کے ملنے تک اس سے حدث رافع ہوتا ہے، تیمم (تیمم کرنے والا) ظاہر ہوتا ہے اور ہر قسم کی عبادات ادا کر سکتا ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ تیمم طہارت ضروریہ درمیخ للصلاۃ (۲) ہے، بایں معنی کہ اس سے حدث دور نہیں ہوتا اور طہارت حاصل نہیں ہوتی، ابیت نماز پڑھنا اس سے جائز ہو جاتا ہے باوجود حدث کے باقی رہنے کے اور یہ ضرورت کی بناء پر ہے، اسی لئے وہ اسے طہارت ضروریہ قرار دیتے ہیں۔ (۳)

حنفیہ کی دلیل

حضرات حنفیہ کی دلیل ابو داؤد میں حضرت ابو ذرؓ کی روایت ہے "الصعب الطیب وضوء المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين، فإذا وجد الماء فأمسه جندك، فإن ذلك غيرہ"۔

اس روایت میں تیمم کو مسلمان کے لئے وضو قرار دینا اور جب تک پانی نہ ملے اس وقت تک تیمم کا حکم برقرار رکھنا اس بات پر بالکل صریح ہے کہ تیمم بھی طہارت مطلقہ اور رافع حدث ہے، ورنہ اسے وضو قرار دینے کا کیا مطلب؟

(۱) جامع لہذا المسئلة، قوس، ترمذی، ۳۹۸/۱ - ابی - ۳۰۲، وإتمام الباری ۵۷۳/۲، وملحقات التلخیص

۳۰۳/۲، والتلخیص فی کشف الباری، کتاب التیمم، ص ۲۸۲

(۲) یعنی تیمم کرنے کے صرف لئے چار مصالح ہو یا نہ ہو۔

(۳) مقرر لہذا المسئلة، کشف الباری، کتاب التیمم، ص ۳۷۲، ملاحظہ علیہ، ملحق الصنائع ۳۳۳/۱/۱، واللمع

المعبر ۳۳۳/۱، والنبیۃ ۵۵۵/۱، ومغنی المحتاج ۹۷۱، والشرح الکبیر ۱۵۳/۱، وکشف القناع ۱۹۹/۱

والملک ۳۶۱/۱، والنبیۃ ۵۳۸/۱

جمہور کی دلیل

جمہور دلیل پیش کرتے ہیں کہ مٹی پانی کی طرح اپنی طبیعت کے اعتبار سے مطہر (پاک کر دہ) نہیں، بلکہ وہ تو ملوٹ ہے اور اس کے ساتھ جوازِ مصلوٰۃ کا حکم ضرورت کی بناء پر خلاف قیاس ہے لہذا اس کا اعتبار بقدر ضرورت ہوگا، لأن الضرورات تَقْضِيْنَ بِقُلُوْبِ الصُّوْرَةِ، اور نہ تو دخولِ اُنت سے پہلے تیمم کی ضرورت ہے اور نہ ہی اسے مطہر قرار دینے کی ضرورت ہے، لہذا تیمم مطہر اور رافعِ حدت نہیں۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ تیمم سے جواز کا حکم صرف ضرورت کی بناء پر بقاءِ حدت کے ساتھ نہیں، بلکہ تیمم کو مطہر (پاک کرنے والے) بنانے کے اعتبار سے ہے، جیسا کہ حضرت ابو دُرُجِ حدیث میں تیمم کا مطہر ہونا گزرا ہے، باقی اس کا مطہر ہونا اگرچہ خلاف قیاس ہے، لیکن وہ ارتقاءِ حدت کو تو پھر بھی مستلزم ہے۔ ہاں اگر شریعت میں تیمم کے لئے واجبِ تطہیر ثابت نہ ہوتا، اس کے باوجود بھی اس سے جوازِ مصلوٰۃ کا حکم دیا گیا ہوتا تب تو جمہور کی بات قابلِ اعتبار ہوتی۔ مگر ظاہر ہے کہ ایسا نہیں، بلکہ شروع میں تیمم ہی مطہر اور مطہر کا اطلاق کیا گیا ہے۔ (۱)

تیمم کس چیز سے جائز ہے؟

”عَنْ حَلِيفَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَضَّلَا عَلَى النَّاسِ بَثَلَاتُ

.. وَجُعِلَتْ قُرْبَتُهُمَا لِمَطْهُورٍ أَبَازًا لَمْ يَجْعَلِ الْمَاءُ“ (رواہ مسلم)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ تیمم کس چیز سے جائز ہے اور کس سے نہیں؟

امام شافعی اور امام احمد کا مشہور قول یہ ہے کہ تیمم صرف ترابِ مہیت (اُگنے والی مٹی) سے ہوگا،

اور کما قول امام ابو یوسف کا جوہریت سے بھی جوازِ تیمم کے قائل ہیں۔

حضرت امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک جو چیز جس الارض سے ہو کہ جلانے سے نہ جلتے اور

جکھلانے سے نہ پکھلتی اس سے تیمم جائز ہوگا۔

دلائل فقہاء

امام شافعی ابو امام احمد حضرت حذیفہ کی حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں ہے

”وَجُعِلَتْ قُرْبَتُهُمَا لِمَطْهُورٍ“

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں "فَتَجْمَعُوا صَعِيداً طَيِّباً" اور "صَعِيد" ترابِ نبت کو نہیں کہا جاتا بلکہ ترابِ نبت اور جنس الارض کو عام ہے، جیسے صاحب قاموس جو شافعی المسلک ہیں وہ فرماتے ہیں "الصعيد هو التراب اوجہ الارض". اور معراج المقات میں ہے "الصعيد وجه الارض ترابا کما او غیرہ".

جہاں تک امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب ہمارے خلاف نہیں، کیونکہ ہم بھی ترابِ نبت سے تیمم کے قائل ہیں، البتہ دوسرے نصوص سے ترابِ نبت کے ساتھ خاص نہیں کرتے بلکہ جنس الارض کو شامل کرتے ہیں، لہذا حدیث باب سے ہمارے خلاف استدلال کرنا درست نہیں۔ (۱)

قدرت علی الماء ناقض تیمم ہے یا نہیں؟

"عن ابي سعيد الخدري قال خرج رجلان في سفر... فتيمما صعيداً طيباً فصليا ثم وجدا الماء في الوقت فاعادا أحدهما الصلوة بوضوء ولم يعد الآخر..... وقال للذي توضأ واعاد لك الأجر مرتين" (رواه الترمذي)

اگر تیمم کے بعد ادائے نماز سے قبل پانی مل جائے تو بالاتفاق تیمم ٹوٹ جاتا ہے، اور اگر نماز کے بعد وقت کے اندر پانی مل جائے تو بالاتفاق اعادۃ صلوٰۃ ضروری نہیں، لیکن اگر نماز کے دوران میں پانی پر قدرت حاصل ہو جائے تو اس میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک نماز توڑ کر وضو کرنا اور از سر نو نماز پڑھنا ضروری ہے۔ لیکن امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسی تیمم سے نماز پوری کر لے۔ حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ تیمم کی طہوریت اور جواز صرف عدم وجدانِ ماء تک ہے وجدانِ ماء کے بعد نہیں، تو وجدانِ ماء کی صورت میں اب بقیہ نماز بلا وضو کیسے پوری کر سکتا ہے؟ (۲)



(۱) النظر في تفصيل المنع، كشف الباري، كتاب التيمم، ص ۳۵۹

(۲) راجع لتفصيل، كشف الباري، كتاب التيمم، ص ۱۵۷ والبر المحتضود، ۳۳۰/۱

کتاب الصلوٰۃ

صلوٰۃ کے لغوی معنی

لفظ "صلوٰۃ" کے لغوی معنی کے بارے میں متعدد اقوال منقول ہیں۔

(۱) بعض حضرات نے کہا کہ صلوٰۃ کے معنی الخوض کا ہے "تے ہیں، چونکہ نماز کی ہر رکعت کے اندر "احدھا الصراط المستقیم" دعا پڑھی جاتی ہے اس مناسبت سے ارکان مخصوصہ پر صلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا۔

(۲) بعض حضرات نے یہ کہا کہ صلوٰۃ "صبیت الحشۃ بالنار" سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں کہ میں نے آگ کی تپش سے لکڑی کو سیدھا کیا تو چونکہ قرآن مجید میں صلوٰۃ کی صفت "ان الصلوٰۃ تنہی عن الفحشاء والمنکر" بیان کی گئی ہے، اس لئے کہ صلوٰۃ تقویٰ نفس میں معین اور معید ہے، اور نفس کی گنجی اس سے دور ہوتی ہے اس لئے اس پر صلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا ہے۔

(۳) بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ "مصلی" سے ماخوذ ہے، مصلی گھوڑ دوڑ کے اس گھوڑے کو کہتے ہیں جو دراز میں دوسرے نمبر پر ہوا تو چونکہ صلوٰۃ بھی ارکان خمسہ میں شہادتیں کے بعد دوسرے نمبر پر ہے، اس لئے اس کو صلوٰۃ کا عنوان دیا گیا ہے۔

(۴) بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ صلوٰۃ "صوین" سے ماخوذ ہے اور یہ دور گیس ہیں جو انسان کے گولہوں کے اندر ہوتی ہیں تو چونکہ نماز میں تحریک صوین پائی جاتی ہے، اس مناسبت سے اس کو صلوٰۃ کہتے ہیں، اس کے علاوہ اور بھی کئی اقوال ہیں۔ (۱)

صلوٰۃ کے اصطلاحی معنی

اور اصطلاح شرع میں صلوٰۃ کی تعریف یہ ہے

(۱) جامع - عمدۃ الفقاری ۳/۳۹، وفتحات المصلح ۲/۳۳۶

”الارکان المعہودۃ والأفعال المنصوصۃ من القیام والقراءۃ وغیرہما فی

الأوقات المنصوصۃ بحکیفۃ منصوصۃ“۔

نماز کی فرضیت کس سال ہوئی؟

اس بات پر تمام اہل سیر و حدیث کا اتفاق ہے کہ پانچ نمازوں کی فرضیت لیلۃ الاسراء میں ہوئی،

البتہ لیلۃ الاسراء کے بارے میں مؤرخین کا اختلاف ہے کہ وہ کون سے سن (سال) میں ہوئی؟

چنانچہ ۵۷ نبوی سے ۱۰۷ نبوی تک کے مختلف اقوال ہیں، البتہ جمہور ۵۷ نبوی کے

آہل ہیں۔ (۱)

لیلۃ الاسراء سے پہلے کوئی نماز فرض تھی یا نہیں؟

اس میں اختلاف ہے کہ لیلۃ الاسراء (جس میں پانچ نمازیں فرض کی گئیں) سے پہلے کوئی نماز

فرض تھی یا نہیں؟

اکثر علماء کا خیال یہ ہے کہ پانچ نمازوں سے پہلے کوئی نماز فرض نہ تھی، لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں

کہ نہ تہجد اس سے پہلے فرض ہو چکی تھی، جس کی دلیل سورہ نزل کی آیات ہیں (۲) یہ سورت مکہ مکرمہ میں
بالکل ابتدائی دور میں نازل ہوئی۔

البتہ بعض علماء نے یہ فرمایا کہ تہجد کی نماز صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض تھی، عام مسلمانوں

پہنچ۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ عام مسلمان بھی پانچ نمازوں سے پہلے کوئی نماز پڑھا کرتے تھے

یا نہیں؟

علماء کی ایک جماعت نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ فجر اور عصر کی نمازیں لیلۃ الاسراء سے پہلے فرض

ہو چکی تھیں جس کی دلیل یہ آیت قرآنی ہے ”وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعِشِيِّ وَالْإِبْكَارِ“۔ یہ آیت

اسراء سے پہلے نازل ہوئی، اور اس میں ان دونوں نمازوں ہی کا ذکر ہے۔

اس بارے میں محقق بات یہ ہے کہ اتنی بات تو روایات سے ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور

صحابہ کرامؓ اسراء سے پہلے ہی فجر اور عصر پڑھا کرتے تھے، چنانچہ سورہ جن میں جنات کے جس سارا کا قرآن میں ذکر ہے، وہ فجر ہی کی نماز میں ہوا تھا، اور یہ واقعہ غالباً اسراء سے پہلے کا ہے، لیکن یہ دونوں نمازیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض تھیں یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم تلوٰۃ عارضتے تھے، اس کی کوئی دلیل اور صراحت روایات میں موجود نہیں ہے۔ (۱) واللہ اعلم

☆☆☆

باب المواقیت

انتہاء وقت ظہر میں اختلاف

”عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اُمّی جبریل عند البیت مرتین، فصلی ہی الظہر حبیب (البت الشمس) وکانت قبل الشراک وصلی ہی العصر حبیب صار ظل کل شیء مثله“ (رواہ الترمذی)

ابتداء وقت ظہر میں سب کا اتفاق ہے، کہ وہ زوال شمس کے فوراً بعد شروع ہو جاتا ہے، البتہ انتہاء وقت ظہر اور ابتداء وقت عصر میں اختلاف ہے۔

امام شافعی، امام مالکؒ اور جمہور کے نزدیک مثل اول پر ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے، اور عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے، البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مثل اول کے بعد چار رکعتوں کا وقت مشترک بین الظہر والعصر ہے، اس کے بعد عصر کا وقت شروع ہوتا ہے۔ (۲)

(۱) درس فرمیدی ۳۰۶/۱، کد خطی طبعات الطبع ۳۳۱/۲

(۲) اس باب میں امام مالکؒ جمعہ المساجد جہر تک سے متداول کرتے ہیں کیونکہ اس میں تصریح ہے کہ یوم اول میں صلوٰۃ عصر مثل اول پر ہوگی مگر یوم ثانی کے حلقہ فرمایا گیا۔ ”فلمّا کان اللہ صلی ہی الظہر حبیب کان ظلہ مثله“ تو گویا مثل اول کے اختتام پر یوم ثانی پر عصر میں داخل کیا گیا اور مثل اول کے اختتام پر یوم ثانی میں ظہر کا داخل کیا گیا، اس سے معلوم ہوا کہ چار رکعات کے بعد وقت ظہر اور عصر میں مشترک ہے۔

لیکن اس مسئلہ کا جواب حضرت محمد بن عمرؓ کی روایت سے دیا جاتا ہے اس میں ”وقت الظہر اذان البت الشمس“ کان ظل الرجل كظوله ما لم يحضر العصر“ فرمایا گیا ہے۔ ”ما لم يحضر العصر“ کا اضافہ وقت مشترک کے بالکل خلاف ہے۔ ۳۰

امام اعظم ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں مختلف روایات ہیں۔

- (۱)۔ ایک روایت جمہور کے مطابق ہے، اور صاحبین نے اسے ہی اختیار کیا ہے۔
(۲)۔ دوسری روایت امام محمدؒ سے یہ مروی ہے کہ مثلین تک ظہر کا وقت ہے، اس کے بعد عصر

ہوتی ہے۔

- (۳)۔ تیسری روایت حسن بن زیادؒ سے مروی ہے کہ مثل اول سے مثل ثانی تک کا وقت مکمل

- (۴)۔ اور چوتھی روایت یہ ہے کہ مثل اول سے مثل ثانی تک کا وقت مشترک بین الظہر و العصر ہے، حضرت ثناء صاحبؒ نے معذورین اور مسافرین کے لئے اسی روایت کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔
تاہم امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت دوسری ہے، یعنی مثلین اور اکثر حنفیہ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔

روای فقہاء

حضرات جمہور امام ابو حنیفہؒ کی دوسری روایت کے خلاف حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں،
مگر یہ مثل اول کی تصریح ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ کی دوسری روایت کی تائید میں مندرجہ ذیل روایت پیش کی جاتی ہے۔
ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت ہے "اذا اشتد الحر فابعدوا عن الصلوٰۃ فان
شد الحر من فبح جہنم" کہ جب گرمی شدید ہو تو نماز کو ٹھنڈے وقت میں پڑھو، اس لئے کہ شدتِ
حرارت جہنم کے جوش مارنے کی وجہ سے ہے۔

اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ حجاز کی گرمی میں ابراہیمؑ کی اول پر نہیں ہوتا، معلوم ہوا
کہ نماز ظہر کا وقت مثل اول کے بعد بھی رہتا ہے، لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ حدیث وقت کی تحدید پر
مکمل نہیں ہے۔ (۵)

البتہ حضرت ابو ہریرہؓ کا ایک اثر موقوف موطا امام مالکؒ میں مروی ہے کہ "صلّ الظہر اذا کان
تکلیف سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جب عصر کا وقت آجائے تو ظہر کا وقت دینی نہیں رہتا البتہ وقتِ مشترک سامنے کا سرفہر ہی پیدا نہیں ہوتا۔
نہ صرف مسجد جبرئیل میں یہ تادل کی گئی ہے کہ یوم اول میں مثل اول پر عصر کی ابتداء مراوے اور یوم ثانی میں مثل اول پر عصر کا
انجام ہوے۔ ظہر کا وقت مشترک ثابت نہیں ہوگا۔ و اللہ اعلم
(۶) لاہ الأستاذ المعتمد شیخ الإسلام محمد بن عبدالحق الشحاتی حفظہم اللہ تعالیٰ، النظر للتفصیل، دوسرے ترمذی، ۳۱۰/۱

ظلمک مثلک والعصر اذا کان ظلمک مثلیک۔" اس اثر کو غیر مد رک بالقیاس ہونے کی بنا پر مرفوع کے حکم میں کہا جاسکتا ہے، اور صریح بھی ہے، اس کے برخلاف حدیث جبریلؑ میں صراحۃً پہلے دن عصر کی نماز مثل اول پر پڑھنے کا ذکر موجود ہے، چنانچہ یہ حدیث حدیث جبریلؑ کا مقابلہ نہیں کر سکتی، اسی بنا پر بعض حنفیہ نے مثل اول والی روایت کو لیا ہے، مگر فی در الفخار، اور بعض نے وقت مہمل کو ترجیح دی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس معاملہ میں صحیح یہی ہے، کہ مابین المسلمین کا وقت مشترک بین الظہر والعصر ہے، اور معذورین و مسافرین کے لئے خاص طور پر اس وقت میں دونوں نمازیں جائز ہیں۔ (۱)

انتہاء وقت عصر میں اختلاف

"عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه" (رواه الترمذی)

ابتداءً وقت عصر میں وقتی اختلاف ہے جو انتہائے وقت ظہر میں تفصیل کے ساتھ گذر چکا، البتہ انتہائے وقت عصر میں بھی اختلاف ہے۔

چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک عصر کا وقت غروب شمس پر ختم ہو جاتا ہے۔

جبکہ امام اصغرؒ اور حسن بن زیادؒ فرماتے ہیں کہ عصر کا وقت اصفرار شمس یعنی سورج زرد ہونے پر ختم ہو جاتا ہے۔

دلائل ائمہ

امام اصغرؒ اور حسن بن زیادؒ کا استدلال ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ہے جس میں ارشاد ہے "وان آخر وقتها حين تصغر الشمس" یعنی عصر کا آخری وقت اصفرار شمس ہے۔ لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں آخر وقت سے آخر وقت مستحب مراد ہے، کیونکہ اصفرار شمس کے بعد وقت مکروہ شروع ہو جاتا ہے۔

خود جمہور کا استدلال محادی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے ہے: "عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح"

ومن ادرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد ادرك العصر."

اس حدیث میں یہ تصریح ہے کہ جس نے عصر کی ایک رکعت غروب شمس سے پہلے پالی، اس نے

عصر کی پوری نماز پالی، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عصر کا آخری وقت غروب شمس تک ہے۔ (۱)

انتہاء وقتِ مغرب میں اختلاف

"عن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم..... ووقت

صلاة المغرب ما لم يغب الشفق." الخ (رواه الترمذی)

وقتِ مغرب کی ابتداء بال تفاق غروب شمس کے فوراً بعد ہے، البتہ انتہاء وقتِ مغرب میں

اختلاف ہے۔

چنانچہ انتہاء وقتِ مغرب کے بارے میں امام شافعی کی ایک روایت یہ ہے کہ مغرب کا وقت صرف

اتنی دیر رہتا ہے کہ جتنی دیر میں پانچ رکعتیں پڑھی جاسکیں، اس کی دلیل انہوں نے یہ بیان کی کہ حضرت جبریل

نے دونوں دن غروب آفتاب کے فوراً بعد مغرب کی نماز پڑھی۔

جہوہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس عمل کا خشاء عجیب مغرب یعنی مغرب کی نماز جلدی پڑھنے

کا اہتمام ظاہر کرتا تھا، اور اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت جبریل نے مواقیت کی پوری پوری تحدید کے

بجائے اوقاتِ مستحبہ کی تحدید بھی کی ہے۔

لیکن امام شافعی کا مفتی یہ قول یہ ہے کہ انتہاء وقتِ مغرب غروب شفق پر ہوتی ہے، اور وہی ابتداء

مشاء ہے، اور جہوہ کا بھی یہی قول ہے، لیکن پھر شفق کی تعیین میں اختلاف ہے۔ (۲)

شفق کی تعیین میں اختلاف

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک شفق سے مراد شفقِ احمر ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک شفق سے شفقِ ابیض مراد ہے۔

در اصل اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ حدیثِ باب میں لفظ شفق مطلق آیا ہے، اور اس میں علماء لغت کا

اختلاف ہے، کہ اس کا اطلاق صرف حرہ پر ہوتا ہے، یا بیاض پر بھی؟

(۱) للعاصم التلمیذ، ۳۳۳/۲، وغیرہ ترمذی ۳۱۲/۱، بصرف و زیادة من المغرب غفر الله له ولوالديه مغفرة كاملة

(۲) ملخصاً، ۳۳۳/۲، وغیرہ ترمذی ۳۱۲/۱، بصرف و زیادة من المغرب غفر الله له ولوالديه مغفرة كاملة

خلیل بن احمد کا قول یہ ہے کہ "الشفق هو الحمرة" چنانچہ اس کے قول سے استدلال کر کے جمہور نے یہاں حمرة مراد لی ہے۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مبرز، فراء اور ثعلب کے نزدیک شفق کا اطلاق حمرة اور بیاض دونوں پر ہوتا ہے، لہذا شفق کا غائب ہونا اس وقت متحقق ہوگی جب کہ دونوں غائب ہو جائیں، اس کی تائید ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں فرمایا "إن أول وقت العشاء الأخيرة حين يعيب الأفق" یہاں شفق کے بجائے افق کے غائب ہونے کا ذکر ہے، اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب بیاض غائب ہو جائے۔ (۱)

انتہاء وقت عشاء میں اختلاف

"عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ... لم صلى العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل" (رواه الترمذی)

استہاء وقت عشاء کے بارے میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے۔

چنانچہ حدیث باب کے مذکورہ جملہ کی بناء پر بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ وقت عشاء ٹکٹ لیل پر ختم ہو جاتا ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ عشاء کا آخری وقت نصف اللیل ہے، اور اس کی دلیل ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "وإن آخر وقتها حين ينصف الليل"

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ عشاء کی تاخیر ٹکٹ لیل تک مستحب ہے، اور نصف لیل تک جائز ہے، اور اس کے بعد مکروہ تنزیہی ہے، لیکن وقت کی انتہاء طلوع فجر پر ہوتی ہے۔

حنفیہ کی دلیل میں کوئی ایک جامع حدیث پیش نہیں کی جاسکتی، اس کے بجائے حنفیہ کا مسلک مجموعہ روایات پر مبنی ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ٹکٹ لیل کے بعد بھی نماز پڑھنا ثابت ہے، اور نصف لیل کے بعد بھی، چنانچہ امام نوادی نے یہ سب روایات نقل کی ہے، مثلاً حضرت عائشہ کی روایت ہے

(۱) مفہوم من دروس عمر مبنی ۳۱۱/۱، کنز الدینی الصبیح شرح مشکوٰۃ المصابیح ۲۷۰/۱، وضع المام

۳۸۳/۲، بقول العلماء فی ان الشفق هنا الحمرة أو البیاض ؟

”اعتنم النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلة حتی ذهب عامة اللیل وحتى نام اهل المسجد لم یخرج فصلى“

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ان تمام روایات کو مد نظر رکھتے ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ وقت عشاء فجر تک ہٹا رہتا ہے۔

اور بعض صحابہؓ کے آثار سے بھی حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، مثلاً ”عن نافع بن جبیر قال کتب عمرالی ابی موسیٰ، ووصل العشاء أي اللیل ثنت ولا تفعلھا“

جہاں تک امام شافعیؒ کی مستدل حدیث کا تعلق ہے حنفیہ کے نزدیک وہ بیان جو ز پر محمول ہے۔ (۱)

نماز فجر کا وقت مستحب

”عن عائشة قالت، ان کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیصلی الصبح لیسرف الباء متلفعات بمروطهن ما یعرفن من الغلس“ (رواہ الترمذی)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ نماز فجر تغلیس یعنی اندھیرے میں پڑھنا افضل ہے یا اسفار اور رات کی پڑھنا افضل (۲) ہے؟

چنانچہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ یہ فرماتے ہیں کہ نماز فجر میں تغلیس افضل ہے۔ لیکن حضرت حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ فجر میں اسفار افضل ہے، البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ غلس میں ابتداء کر کے اسفار میں ختم کرنا افضل ہے اسی روایت کو امام طحاویؒ نے اختیار کیا ہے۔ (۳)

امام شافعیؒ کا استدلال

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا پہلا استدلال حدیث باب سے ہے۔ لیکن اس کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ درحقیقت لفظ ”من الغلس“ حضرت

(۱) موسیٰ ترمذی ۳۲۱، والطرا بھا، صفحات التبیح ۳۲۶/۲

(۲) امام ابو حنیفہؒ کے اسے میں امام شافعیؒ کا مسلک ہے کہ فجر میں تغلیس افضل ہے عشاء کے بعد جب تک کہ ایک ہر نماز میں تاخیر افضل نہ ہو طبرانی کے

(۳) التبیح فی الصبح ۲۷۱/۱

عائشہؓ کا لفظ نہیں ہے، بلکہ ان کا قول "ما نعرس" پر تم، کیا، ان کا عشاء پر تھا اور تم اس میں لپٹی ہوئی آتی تھیں، اس لئے انہیں کوئی پہچانتا نہیں تھا، اسی راوی نے یہ سمجھا کہ نہ پہچانتا، نہ پہچانتا تھا، اس لئے اس نے "من الغلس" کا لفظ بڑھا دیا، گویا یہ اور ان من الراوی ہے، اس کی دیکھو یہ سب یہی روایت ابن ماجہ میں صحیح سند کے ساتھ وارد ہوئی ہے "عن عائشة قالت كنت أسمع النبي صلى الله عليه وسلم صلوة الصبح ثم يرحم إلى أهله وللأهلين بعد" تعنی من الغلس

اس روایت میں "تعنی" کے لفظ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ "من الغلس" غلط ہے بلکہ اس کا قول نہیں ہے بلکہ یہ راوی کا اپنا گمان ہے، لہذا اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔
شافعیہ کا دوسرا استدلال ان تمام روایات سے ہے جن میں "الصلوة لأول ولها آخر" الامال قرار دیا گیا ہے۔

لیکن خبیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں اول وقت سے مراد اس وقت مستحب ہے چنانچہ عشاء کے بارے میں خود شوافع بھی یہی معنی مراد لینے پر مجبور ہیں۔

دلائل احناف

حضرات حبیہ مدبرجہ ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں

(۱) صحیح ستہ میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت ہے "أسفروا بالفجر فانه اعظم للأجر"

(۲) معجم طبرانی وغیرہ میں روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ سے فرمایا "نور بصلوة الصبح حتى يبصر القوم مواقع مبهم من الإسفار"

(۳) امام طحاویؒ نے حضرت ابراہیمؒ کی یہ قول نقل کیا ہے "ما اجتمع اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم على شيء ما اجتمعوا على التوير"

حبیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ اس کے مستدلات قولی بھی ہیں اور فعلی بھی، بخلاف شوافع کے مستدلات کے کہ وہ صرف فعلی ہیں، جبکہ قولی حدیث رائج ہوتی ہے۔ (۱)

نمازِ ظہر کا وقتِ مستحب

”عن عائشة قالت: ما رأيت أحداً كان أشدَّ تعجلاً للظہر من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا من أبي بكر ولا من عمر“ (رواه الترمذی)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ ظہر کی نماز میں قبیلِ افضل ہے یا تاخیر؟ یعنی ظہر کی نماز سویرے پڑھنا افضل ہے یا کچھ دیر سے پڑھنا افضل ہے؟

چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ ظہر میں قبیلِ افضل ہے۔
جبکہ حنفیہ اور حنبلیہ کے نزدیک سردی میں قبیلِ اولیٰ اور گرمی میں تاخیر افضل ہے۔

دلائل ائمہ

امام شافعی حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کو زیادہ قبیل کرنے والے تھے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ حدیث سردی کے موسم پر محمول ہے۔

خود حنفیہ کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے۔

(۱) صحیح میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے ”إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة فإن

شدَّ الحر من فحج جهنم“ کہ جب گرمی سخت ہو تو نماز کو تاخیر سے پڑھو اس لئے کہ شدتِ حرارت جہنم کے جوش مارنے کی وجہ سے ہوتی ہے۔

(۲) صحیح بخاری میں حضرت انسؓ کی روایت ہے ”قال كان النبي صلى الله عليه وسلم

إذا اشتد البود بكثر بالصلاة وإذا اشتد الحر أبرد بالصلاة“ کہ جب سردی تیز ہوتی تھی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو سویرے پڑھتے تھے، اور جب گرمی تیز ہوتی تھی تو نماز کو دیر سے پڑھتے تھے۔

یہ روایت صحیح اور درست ہے، اور اس سے تمام روایات میں، صحیحی طرح تطبیق پیدا ہو جاتی ہے۔ (۱)

نمازِ عصر کا وقتِ مستحب

”عن عائشة أنها قالت: صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر والشمس

فی حجرتہا لم یظہر الصی من حجرتہا“ (رواہ الترمذی)

مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے وقت عصر کی نماز پڑھی جبکہ دھوپ حضرت عائشہ کے حجرہ کے فرش پر تھی اور دیوار پر نہیں چڑھی تھی۔

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عصر کی نماز میں تعیل مستحب ہے یا تاخیر؟

چنانچہ شافعیہ اور جمہور کے نزدیک عصر کی نماز میں تعیل مستحب ہے۔

حنفیہ اور سفیان ثوری کے نزدیک عصر میں ”تاخیر الی ما قبل الاصفراء“ یعنی سورج زرد ہونے سے

پہلے تک تاخیر کرنا مستحب ہے۔ (۱)

شافعیہ کی دلیل

حضرات شافعیہ اور جمہور نے حدیث باب کو اپنے مسلک کی تائید میں پیش کی ہے۔

لیکن اگر اس حدیث پر غور کیا جائے تو اس سے استدلال تام نہیں ہوتا، اس لئے کہ لفظ ”حجرہ“

اصل میں بناء غیر مسقف (۲) کے لئے ہے، اور کبھی کبھی اس کا اطلاق بناء مسقف پر بھی ہو جاتا ہے، یہاں دونوں محتمل ہیں۔

حافظ ابن حجر قہرہ تے ہیں کہ یہاں دوسرے معنی بناء مسقف ہی مراد ہے، اور اس سے مراد حضرت

عائشہ کا کمرہ ہے، ظاہر ہے کہ اس صورت میں دھوپ کے اندر آنے کا راستہ صرف دروازہ ہی ہو سکتا ہے، اور

حضرت عائشہ کے کمرہ کا دروازہ مغرب میں تھا، لیکن چونکہ چھت نیچی تھی اور دروازہ چھوٹا تھا، اس لئے اس

میں دھوپ اسی وقت اندر آ سکتی ہے، جبکہ سورج مغرب کی طرف کافی نیچے آچکا ہو، لہذا یہ حدیث حنفیہ کے

مسلک کے مطابق تاخیر عصر کی دلیل ہوئی نہ کہ تعیل کی، اور اگر اس سے بناء غیر مسقف مراد لی جائے، تو اس

صورت میں دھوپ کے حجرہ میں آنے کا راستہ چھت کی طرف ہوگا، لیکن چونکہ دیواریں چھوٹی تھیں اس لئے

سورج بہت دیر تک حجرہ کے اوپر رہتا تھا اور دھوپ کا دیوار پر چڑھنا بالکل آخری وقت میں ہوتا تھا، اس لئے

اس سے تعیل پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

(۱) انظر إلهام المسئلة، المجموع شرح المہذب ۵۲/۳، وفتح الملہم ۳/۴۸۸، الزوال العلماء فی المساجد

تعییل حلالہ العصر وناخیرھا۔۔۔ إلخ

(۲) ”بناء غیر مسقف“ اس بناء تعمیر کو کہتے ہیں جس کی چھت نہ ہو اس کے برعکاف ”بناء مسقف“ وہ ہے جس کی چھت ہو۔

دلائل احناف

تاخیر عصر کے استحباب پر حضرات حنفیہ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں

(۱) پہلی دلیل ترمذی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے "قالت کان رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم اشد تعجیلاً للظہر منکم وانتم اشد تعجیلاً للعصر منه"

(۲) دوسری دلیل مسند احمد میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس سے

پہلے عصر کا استحباب معلوم ہوتا ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یأمرنا بتأخیر صلوة

العصر" (۱)

جب امام نماز میں تاخیر کر دے تو تنہا نماز پڑھنے کا حکم

"عن ابی ذر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : یا ابا ذر ! امراء یقولون

بعدي یجبون الصلوة فصل الصلوة لوقتہا، فان صلیت لوقتہا کانت لک نافذة الخ"

(رواہ الترمذی)

اس حدیث کے تحت دو مسئلے بیان کئے جاتے ہیں، ایک یہ کہ اگر امام نماز کو تاخیر سے پڑھے یعنی

وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں کیا کرنا چاہئے، دوسرے یہ کہ اگر کسی شخص نے نماز فرض ادا

کر لی ہو پھر بعد میں جماعت کھڑی ہو تو اسے کیا کرنا چاہئے؟

پہلے مسئلے میں حنفیہ سے کوئی صریح روایت مروی نہیں، البتہ دوسرے مسئلہ سے جہنما اس کا بھی حکم

معلوم ہو سکتا ہے۔

امام شافعیؒ کے اس باب میں کئی قول ہیں، جن میں سے مختار یہ ہے کہ ایسی صورت میں انفراد نماز

پڑھ لینی چاہئے، اس کے بعد اگر وقت میں امام نماز قائم کرے تو اس کے ساتھ بیہیت نقل شامل ہو جانا چاہئے،

اور یہ حکم تمام اوقات کے لئے عام ہے۔ (۲)

دوسرے مسئلہ میں حنفیہ کا قول یہ ہے کہ فرض کی ادائیگی کے بعد اگر جماعت کھڑی ہو تو صرف ظہر

اور عشاء میں بیہیت نقل شامل ہو سکتے ہیں باقی اوقات میں نہیں، اس سے پہلے مسئلہ کا حکم بھی نکلا ہے کہ امام

(۱) منہجس درس ترمذی ۳۲۲/۱، وانظر ایضاً، معجم الصحیح ۳۶۳/۲، وإتمام الطبری ۳۰/۳۸۸

(۲) راجع للتفصیل مرقاة المفاتیح ۱۰۳/۳، ومعارف السنن ۲/۲۷۰

کی تاخیر کا اندیشہ ہو تو افراد انمار پڑھ لی جائے، پھر وقت میں جماعت کے کھڑے ہونے پر ظہر اور عشاء میں امام کے ساتھ شامل ہو سکتے ہیں دوسرے اوقات میں نہیں۔

دلائل ائمہ

امام شافعی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں کسی وقت کی تخصیص نہیں، لہذا پانچوں نمازوں میں شرکت کر سکتا ہے۔

حضرات حنفیہ کا استدلال فجر اور عصر کے بارے میں یہ ہے کہ دوبارہ نماز پڑھنا نفل میں شمار ہے اور فجر و عصر کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے، اور اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت تو اتر سے ثابت ہے۔ اور مغرب کا اعادہ اس لئے نہیں ہو سکتا کہ دوبارہ نماز نفل ہے اور تیس رکعات نفل ثابت نہیں بلکہ صلوٰۃ ہیتراء (۱) سے منع کیا گیا ہے، اور اگر کوئی چوتھی رکعت ساتھ ملائے تو تمام کی مخالفت لازم آتی ہے، جبکہ امام کی اتباع ضروری ہے "إساجعل الإمام لوطم بہ"۔

اور امام شافعی کی دلیل کا مختصر جواب یہ ہے کہ حدیث باب مفسوخ ہے اور مانع وہ روایات ہیں جن میں بعد از فجر و بعد از عصر نفل نماز پڑھنے کی ممانعت آئی ہے۔ (۲)
یہ مسئلہ آگے کچھ تفصیل کے ساتھ بھی آ رہا ہے۔

اوقات مکروہہ میں قضاء نماز پڑھنے کا حکم

"عن ابی قتادۃ قال ذکرنا لیسلی صلی اللہ علیہ وسلم نومہم عن الصلوۃ، فقال إنا لیس فی النوم لفربط إنما التفریط فی البقظۃ، فإذا نسی أحدکم صلوۃ أو نام عنها فبصلها إذا ذکرها" (رواہ الترمذی)

اگر کسی آدمی سے نیند یا بھول کی وجہ سے نماز رہ جائے تو وہ کس وقت اس کی قضاء پڑھے؟ اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ قضاء نماز ٹھیک اس وقت پڑھنا ضروری ہے جب آدمی نیند سے بیدار ہو یا اسے یاد آئے، یہاں تک کہ طالع و غروب اور استواء کے اوقات مکروہہ میں بھی۔

(۱) "نیم" ایک رکعت والی نماز کہتے ہیں۔

(۲) درم ترمذی ۲۲۹/۱، وضعات الصلح: ۱۳۸/۴

ان کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک قضاء کا وجوب موسع ہوتا ہے، یعنی یاد آنے اور جاننے کے بعد کسی بھی وقت نماز پڑھی جاسکتی ہے، لہذا اوقات مکروہہ میں اس کی ادائیگی درست نہیں۔ (۱)
دلائل فقہاء

حضرات ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، اور "احادیث النہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہۃ" کو اس عموم سے قصص مانتے ہیں۔

جبکہ حضرات حنفیہ "احادیث النہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہۃ" ہی سے استدلال کرتے ہیں (۲) اور حدیث باب کو ان احادیث سے قصص مانتے ہیں۔

مذہب حنفیہ کی وجوہ ترجیح

حضرات حنفیہ کے مسلک کی وجوہ ترجیح یہ ہیں۔

(۱) ایک وجہ ترجیح یہ ہے کہ حدیث باب کی مطلق تشریح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایلتہ تصریح (۲) کے واقعہ میں بیان فرمائی ہے یہی وجہ ہے کہ حدیث تصریح اس واقعہ میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے چنانچہ اس میں یہ تصریح موجود ہے، کہ آپؐ بیدار ہوتے ہی، ہاں نماز پڑھنے کے بجائے وہاں سے سفر کے کچھ آگے تشریف لے گئے، اور وہاں نماز ادا فرمائی، جبکہ سورج کافی بلند ہو چکا تھا۔

(۲) احادیث النہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہۃ "معتنا متواتر ہیں، اور ان اوقات میں ہر قسم کی نماز کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، اور اس عدم جواز کے عموم میں قضاء نمازیں بھی شامل ہو جاتی ہیں۔ (۳)

قضاء نماز میں ترتیب کی شرعی حیثیت

"قال عبد اللہ: "ان المشرکین شغلوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اربع

(۱) المسند لابن قدامہ ۳۳۳/۱

(۲) خطیبین میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یحزنی احدکم فیصلی عند طلوع

المس ولا عند غروبہا"

(۳) مابعد تصریح "اس بات کو کہتے ہیں جس میں غلطی ہوگی جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بجا نہ ہوگی۔

(۴) ملخص من دروس ترمذی و واجہہ لمؤیدہ سورحات الترجیح ۳۳۰/۱، و کذا فی تلخیص الطبع ۳۵۵/۲

صلوات يوم الخندق حتى ذهب من الليل ماشاء الله فامر بلالاً فأذن ثم أقام لفصلی الظهر ثم أقام لفصلی العصر ثم أقام لفصلی المغرب ثم أقام لفصلی العشاء" (۱) (رواه الترمذی)

اس حدیث میں چار نمازوں کے قضاء ہونے کا ذکر ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر چار اوقات کی نمازیں ایک ساتھ اکٹھی پڑھیں، اور روایات اس بات پر متفق ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چاروں نمازوں کی ادائیگی میں ترتیب کو ملحوظ رکھا تھا جیسا کہ حدیث باب کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں، البتہ اس ترتیب کی شرعی حیثیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعی اور ابو ثور کے نزدیک یہ ترتیب محض مستحب ہے، واجب نہیں۔

اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک فوائت (قضاء شدہ نمازوں) کی ادائیگی میں یہ ترتیب واجب ہے۔

دلائل فقہاء

حضرت امام شافعی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ حضرات ائمہ ثلاثہ کا استدلال بھی حدیث باب سے ہے۔

امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صرف عمل منقول ہے جو بلاشبہ ترتیب کے مطابق تھا، یہ عمل استحباب پر ہی محمول ہوگا کیونکہ وجوب کی کوئی دلیل موجود نہیں۔

ائمہ ثلاثہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو وجوب پر محمول کیا ہے، جس کے دو قرائن ہیں۔

(۱) ایک تو یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک دوسرا ارشاد ہے جس کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بھی وجوب ہی کے لئے ہے، اور وہ ارشاد یہ ہے "صلوا اکما راہتمونی اصلی" یہ امر وجوب کے لئے ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ امام محمدؒ نے مؤطا (۲) میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا ایک قول نقل کیا ہے

(۱) یہ فرماؤ الخندق کا واقعہ ہے اس بات پر مبنی ہے کہ وہ اوقات حلال ہیں کہ مرد و خندق کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بہن تھیں، ان کی فحشا جین میں کی تھیں، اور یہ قسمیں ان کے اوقات کا اختلاف ہے، حدیث وہ میں چاروں کے قضاء ہونے کا ذکر ہے، لیکن ہمیں بھی صرف ان کے قضاء ہونے کا ذکر ہے، جبکہ مؤطا کی روایت میں ظہر و عصر کا ذکر ہے، ارشاد کی روایت میں ظہر و عصر اور مغرب کا بیان ہے۔ جامع للفظین

ہذا المرویات، دوسرے مؤلف، ۲۳۳/۱

(۲) جامع مؤطا، ص ۱۳۲

جس سے ترتیب کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔

ترتیب کس چیز سے ساقط ہو جاتی ہے؟

پھر نہ غلطی اور جمہور کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ فوائت کی ادائیگی میں جو ترتیب ہے وہ کس چیز سے ساقط ہو جاتی ہے؟

خفیہ کے نزدیک یہ ترتیب کثرت فوائت، فسق وقت اور نسیان (۱) سے ساقط ہو جاتی ہے۔
البتہ امام مالکؒ کے نزدیک ترتیب فسق وقت اور نسیان سے تو ساقط ہو جاتی ہے البتہ کثرت فوائت سے ساقط نہیں ہوتی۔

جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک نسیان سے بھی ساقط نہیں ہوتی، بلکہ اس کا سقوط صرف فسق وقت پر ہوتا ہے۔ (۲)

صلوٰۃ وسطیٰ کی تعیین میں اقوال فقہاء

"عن مسرة بن جندب عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال فی صلوٰۃ الوسطی
صلوٰۃ العصر" (رواہ الترمذی)

قرآن حکیم میں صلوٰۃ وسطیٰ پر ہی فقط کی بطور خاص تاکید کی گئی ہے، لیکن اس کی تعیین میں فقہاء اور محدثین کا درست اختلاف ہے، یہاں تک کہ کوئی نماز ایسی نہیں ہے کہ جس کے بارے میں صلوٰۃ الوسطیٰ ہونے کا کوئی قول موجود نہ ہو (۳)، لیکن مشہور اقوال تین ہیں

- (۱) م شافعی سے ایک روایت یہ ہے کہ اس سے مراد نماز فجر ہے۔ (۴)
- (۲) امام مالکؒ سے ایک قول میں مروی ہے کہ صلوٰۃ وسطیٰ سے مراد نماز ظہر ہے۔ (۵)

۱۔ کثرت فوائت سے مراد سخت شدہ نمازوں کا زیادہ ہو جانا ہے، جس کی کسی کی موت شدہ ہو یا یہ زیادہ ہو گئے تو پھر ترتیب ساقط ہو جاتی ہے،
۲۔ جب وقت سے مراد وقت کی نگی ہے کہ اگر وقت کم ہو یا نماز پڑھنے سے وقتی نماز کے قضاء ہونے کا اندیشہ ہو تب بھی ترتیب ساقط ہو جاتی ہے،
۳۔ یہاں سے مراد نماز کا بھولنا ہے۔ مؤلف مطر اللہ تعالیٰ

(۱) ابن تیمیہ، ۳۳۳/۱، و کلمۃ الصلوٰۃ، ۳۸۲/۳

(۲) ابن تیمیہ، ۳۳۳/۱، و کلمۃ الصلوٰۃ، ۳۸۲/۳

(۳) ابن تیمیہ، ۳۳۳/۱، و کلمۃ الصلوٰۃ، ۳۸۲/۳

(۴) ابن تیمیہ، ۳۳۳/۱، و کلمۃ الصلوٰۃ، ۳۸۲/۳

(۵) ابن تیمیہ، ۳۳۳/۱، و کلمۃ الصلوٰۃ، ۳۸۲/۳

(۳)۔۔۔ امام ابو حنیفہؒ اور اکثر علماء کے نزدیک اس سے مراد نماز عصر ہے۔ (۱)

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سے بھی ایک قول اسی کے مطابق مروی ہے، اور محققین مالکیہ اور شافعیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، یہی قول روایات سے زیادہ مؤید ہے، کیونکہ مرفوع احادیث اس کی تائید میں زیادہ ہیں، چنانچہ خود علامہ نوویؒ فرماتے ہیں "والذی یقتضیہ الاحادیث الصحیحۃ انہ العصر وهو المختار" حالانکہ علامہ نوویؒ شافعی المسلك ہیں اور امام شافعیؒ کا مسلک صلوٰۃ وسطی کے بارے میں یہ ہے کہ صلوٰۃ وسطی ملائے فجر ہے، مگر اس کے باوجود انہوں نے حنفیہ کے مذہب کو ترجیح دی ہے۔ (۲)

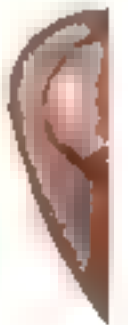
اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کا حکم

"عن ابن عباسؓ قال سمعت غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، منهم عمر بن الخطاب وکان من احتہم الی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینہی عن الصلوٰۃ بعد العصر حتی تطلع الشمس وعن الصلوٰۃ بعد العصر حتی تغرب الشمس" (رواہ الحرملی)

اوقات مکروہہ کی دو قسمیں ہیں، ایک اوقات مظلّٰۃ، یعنی طلوع الشمس، استواء الشمس اور غروب الشمس کے اوقات، اور دوسرے نماز عصر اور نماز فجر کے بعد کے اوقات۔

پہلی قسم کا حکم

پہلی قسم کے بارے میں حضرات حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس میں ہر قسم کی نماز ناجائز ہے، خواہ فرض ہو یا نفل۔



(۱) ابن کثیرؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں صلوٰۃ الوسطی سے مراد صلوٰۃ العصر ہوئے کی تصریح ہے، اور حضرات شوافع اور مالکیہ نے جن آہ سے استدلال کیا ہے ظاہر ہے کہ وہ حدیث مرفوعہ کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔ (مس المصنف سلطنت اللہ تعالیٰ)

(۲) جامع، قوس الحرملی: ۳۲۵/۱، مؤلفحات التفتیح ۳۷۹/۲

(۳) فجر اور عصر کے بعد عام حکم اس حدیث کے مطابق لگایا ہے کہ لازماً پڑھنا ناجائز ہے، البتہ اس حکم سے قضاء وغیرہ مستثنیٰ ہیں، یہی قوت شد نمازوں کی ادائیگی میں اوقات میں جائز ہے، بلکہ اس استثناء پر علامہ نوویؒ نے جماع نقل کیا ہے۔

لیکن حنفیہ نے حجرتے فرمایا کہ عہد صحابہ میں اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے، چنانچہ ایک جماعت نے سلف سے سنی، وقت نقل کیا ہے، اس کے مطابق احادیث نکاح مسنون ہیں، چنانچہ ناظرین اور ابن حزمؒ نے اس پر جزم کیا ہے، جبکہ بعض حضرات مطلقاً حرمت کے قائل ہیں، چنانچہ ابوبکرؓ اور کعب بن عجرہؓ ان ہی روایات میں قنن ماحولیت کو بھی ناجائز کہتے ہیں۔

اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرائض جائز ہیں اور نوافل ناجائز، البتہ امام شافعی کے نزدیک نوافل ذوات الاسباب بھی جائز ہیں، نوافل ذوات الاسباب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ ایسے نوافل جن کا سبب اختیار عید کے علاوہ کوئی اور چیز بھی ہو مثلاً تحیۃ الوضوء، تحیۃ المسجد، نماز شکر، نماز عید، کسوف وغیرہ۔

دوسری قسم کا حکم

ربی اوقات مکروہہ کی دوسری قسم یعنی نماز فجر اور نماز عصر کے بعد کے اوقات ان کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔

امام شافعی کا مسلک وہی ہے کہ ان میں بھی فرائض اور نوافل ذوات الاسباب دونوں جائز ہیں، البتہ صرف نوافل غیر ذوات الاسباب ان اوقات میں مکروہہ ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک ان اوقات میں فرائض تو جائز ہیں لیکن نوافل خواہ ذوات الاسباب ہوں یا غیر ذوات الاسباب دونوں ناجائز ہیں۔ (۱)

دلائل فقہاء

امام شافعی ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں تحیۃ الوضوء یا تحیۃ المسجد کا حکم دیا گیا ہے، اور ان میں اوقات مکروہہ یا غیر مکروہہ کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی۔

اس کے برخلاف حنفیہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب اور ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعد الفجر و بعد العصر نماز سے مطلقاً منع کیا گیا ہے، حنفیہ احادیث تحیۃ المسجد کو حدیث باب سے مخصوص مانتے ہیں۔

حرم مکہ میں نوافل بعد الفجر و العصر کا حکم

پھر شافعیہ کے نزدیک حرم مکہ میں ان اوقات مکروہہ میں فرائض اور نوافل ذوات الاسباب تو جائز ہیں بلکہ نوافل غیر ذوات الاسباب بھی جائز ہیں۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس استثناء کا بھی کوئی اعتبار نہیں بلکہ ان اوقات میں ہر جگہ ہر قسم کے نوافل ناجائز ہیں۔

امام شافعی اس مسئلہ میں حضرت جابر بن مطعمؓ کی اس حدیث مرفوعہ سے استدلال کرتے ہیں جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے "یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احداً طواف بہذا البیت وصلى اية ساعة شاء من ليل او نهار"۔

اس کے برخلاف حنفیہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب اور ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعد انحر و بعد احصر نماز سے مطلقاً منع کیا گیا ہے، اور شوافع کی مستدل روایت "لا تمنعوا احداً... الخ" کو حدیث باب سے مخصوص مانتے ہیں۔

تذریذ روایت یعنی "لا تمنعوا احداً... الخ" اولاً تو مضطرب الاسناد ہے، کسفال الطحاوی، اور اگر یہ روایت صحیح ہو تب بھی اس کا مقصد محض حرم کے محافظین کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ حرم کو ہر وقت کھلا رکھیں اور طواف و نماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے لئے کوئی وقت مکروہ نہیں۔

موقوف حنفیہ کی وجہ ترجیح

دونوں مسئلوں میں حنفیہ کے موقف کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ نبی کی احادیث کثیر ہیں، لہذا احتیاط کا تقاضا ہے کہ ممانعت پر عمل کیا جائے۔

تیز دوسرے مسئلے (یعنی نوافل بعد انحر و بعد احصر فی الحرم) میں مسلک حنفیہ کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ بخاری میں تعلیقاً مروی ہے "وطواف عمر بعد صلوة الصبح فركب حتى صلى الركعتين بلي طوى" یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ان اوقات میں نوافل ذوات الاسباب بھی جائز نہیں، ورنہ وہ حرم کعبہ کی غنیمت چھوڑنے والے نہیں تھے۔ (۱)

جمعہ کے روز نصف النہار میں نماز پڑھنے کا حکم

"عن ابي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لہی عن الصلوة نصف النهار حتى لوول الشمس الا يوم الجمعة" (مشکوۃ المصابیح)

جمعہ کے دن عین استواء الشمس کے دوران نماز پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف

(۱) المصنفین دوسم قرطبی ۱/۳۲۶، وکلفی لمصنف الطحطاوی ۳/۵۴۵، وایضاً البخاری ۳/۳۵۲، وفتح المعلوم ۳/۲۶۰، اختلاف العلماء فی جواز الصلوة بعد الصبح

ہے۔ امام شافعی، امام احمد اور امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ کے روز نصف نہار میں نماز پڑھنا جائز ہے، یہ جواز عام صحت کی احادیث سے مستثنیٰ ہے۔
امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک جمعہ سمیت ہفت بھر کے تمام ایام کے مکروہ اوقات میں نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

شافعیہ اور حنبلیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں جمعہ کا استثناء ہے، لہذا جمعہ کے روز نصف النہار میں نماز پڑھنا جائز ہے۔

حنفیہ احادیث النہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہۃ (۲) سے استدلال کرتے ہیں جو کثیر اور متواتر ہیں، ان حضرات نے اس سے بھی استدلال کیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی پوری زندگی میں ایک بار بھی جمعہ کے اس مکروہ وقت میں نماز نہیں پڑھی، اگر یہ جائز ہوتا تو بیان جواز کے لئے آپ ایک بار عمل فرماتے۔

نیز معاملہ حرمت اور اباحت کا ہے تو ترجیح حرمت کو ہوگی۔ (۳)

رکعتین بعد العصر کا حکم

"عس ابن عباس قال: لما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد العصر لأله أنه مال فشغله عن الركعتين بعد الظهر فصلاهما بعد العصر ثم لم يعد لهما" (رواه الترمذي)
عصر کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دو رکعتیں پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں، حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے، کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دو رکعتیں صرف ایک بار پڑھیں، البتہ بخاری میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ہے "ما كان النبي صلى الله عليه

(۱) مرقاة المفاتیح: ۱۳/۴۳

(۲) خطیبین میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے "ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما لايتحرى احدكم لصلى عند طلوع الشمس ولا عند غروبها".

(۳) ترجمہ صریح مشکوٰۃ ۲/۵۳۰، وکذا فی الترمذی المطبوع ۴۰۴/۲۲۳

وسلم یا نبی فی یوم بعد العصر الاصلی رکعتین " اس حدیث سے مداومت معلوم ہوتی ہے۔ (۱)

اختلاف فقہاء

البتہ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ رکعتین بعد العصر کی عام امت کے حق میں کیا حیثیت ہے؟

امام شافعیؒ اسے جائز کہتے ہیں، اور حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں ان رکعتوں پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت مذکور ہے "ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یا نبی فی یوم بعد العصر الاصلی رکعتین"۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک رکعتین بعد العصر امت کے حق میں ممنوع ہیں، حضرت عائشہؓ کی روایت جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت کا بیان ہے، اسے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت قرار دیتے ہیں، امام ابو حنیفہؒ کا استدلال ان تمام احادیث سے ہے جن میں عصر کے بعد رکعتین بعد العصر کی ممانعت وارد ہوئی ہے، اس عمل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت اور امت کے لئے عدم جواز پر احناف کے چند دلائل یہ ہیں:

(۱) طحاوی، مسند احمد اور صحیح ابن حبان میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکعتیں بعد العصر پڑھیں، تو انہوں نے پوچھا "یا رسول اللہ! الفضیہما اذا فاتتا، قال: لا" یہ حدیث خصوصیت پر صریح دلیل ہے۔

(۲) ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی بعد العصر ویسبی عنہا و یواصل ویسبی عن الوصال" یہ روایت بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت اور امت کے حق میں صلوٰۃ بعد العصر کے عدم جواز پر صریح ہے۔ (۳)

رکعتین قبل المغرب کا حکم

"عن عبد اللہ بن مسعود عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: بین کل اذانین صلوٰۃ یفسد شاء" (رواہ الترمذی)

(۱) ابوداؤد حشم کی روایت میں تکیہ کے لئے ۱۰ صلوٰۃ، اسے ابوداؤد ترمذی ۳۳۹/۱

(۲) ملخصاً من موسوعۃ الترمذی: ۳۳۱/۱

اس روایت کے ظاہری الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ مغرب کی اذان و اقامت کے درمیان بھی کوئی نماز مشروع ہے، چنانچہ صلوٰۃ قبل المغرب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔
 امام شافعی سے اس بارے میں دو قول مروی ہیں، ایک احتیاب کا اور ایک جواز کا، امام احمد سے بھی دو روایتیں ہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک رکعتیں قبل المغرب مکروہ ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

شافعیہ و حنابلہ کی دلیل حدیث باب ہے۔

جبکہ احناف اس کے جواب میں دلیل کے طور پر سنن دارقطنی وغیرہ کی اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس میں مغرب کا استثناء موجود ہے، چنانچہ دارقطنی میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "قل رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن عبد كل أدالبن ركعتين ما خلا صلوٰۃ المغرب"۔ یہ حدیث حنفیہ کی دلیل بھی ہے اور مخالفین کا جواب بھی۔

حنفیہ کی دوسری دلیل یہی ہے جس میں حضرت ابراہیم نخعی کی روایت ہے "قال: لم يصل أبو بكر ولا

عمرو ولا عثمان رضي الله عنهم قبل المغرب ركعتين"۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان روایات سے سفیت کی نفی تو ثابت کی جاسکتی ہے، لیکن عدم جواز پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ان روایات میں پڑھنے کی نفی ہے، نہی نہیں، جبکہ جواز پر شافعیہ کے پاس مضبوط دلائل موجود ہیں۔

جواز پر شافعیہ کے دلائل

(۱) بخاری میں روایت ہے "عبد الله المزني عن أبي عبد الله عليه وسلم

قال صلوا قبل صلوٰۃ المغرب، قال في الثالثة لمن شاء كراهية أن يتخذها الناس سنة"

(۲) ابوداؤد میں روایت ہے "عن أنس بن مالك قال: صليت الركعتين قبل

المغرب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: قلت لأبي أراكم رسول الله

صلى الله عليه وسلم، قال نعم، يراكم فلم يأمرونا ولم يهتنا"۔

ان روایات سے رکعتین قبل المغرب کا جواز ثابت ہوتا ہے، اسی بناء پر متاخرین حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمام نے جواز کے قول کو ترجیح دی ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ روایات کے ذریعہ "رکعتین قبل المغرب" کے استحباب کی نفی تو ثابت ہوتی ہے لیکن ان کو مکروہ یا بدعت کہنے کا کوئی جواز نہیں۔

افصلیت ترک کی وجوہ

بہر حال "رکعتین قبل المغرب" روایات کی رو سے جائز ہیں، البتہ ان کا ترک افضل معلوم ہوتا ہے جس کی دو وجوہ ہیں۔

(۱) ایک تو یہ کہ احادیث میں تعین مغرب کی تاکید بڑی اہمیت کے ساتھ وارد ہوئی ہے، اور یہ رکعتیں اس کے منافی ہیں۔

(۲) دوسرے صحابہ کرامؓ کی اکثریت یہ رکعتیں نہیں پڑھتی تھی، اور احادیث کا صحیح مفہوم تعامل صحابہؓ سے ثابت ہوتا ہے چونکہ صحابہ کرامؓ نے عام طور سے ان کو ترک کیا ہے، اس لئے ان کا ترک ہی بہتر معلوم ہوتا ہے البتہ کوئی پڑھے تو وہ بھی قابلِ عامت نہیں۔ (۱)

نماز کے دوران طلوع شمس اور غروب شمس کا حکم

"عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال . من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك من العصر ركعة قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر" (رواہ الترمذی)

اس حدیث کا جزو ثانی متفق علیہ ہے، یعنی اگر نماز عصر کے دوران سورج غروب ہو جائے اور باقی نماز غروب کے بعد ادا کی جائے تو نماز ہو جاتی ہے۔

البتہ امام طحاویؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر اور عصر دونوں میں نماز قاسد ہو جائے گی اور دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

جزاویل میں احناف اور ائمہ ثلاثہ کے درمیان اختلاف ہے۔

(۱) ملخصاً من ترمذی: ۲۲۳/۱، وراجعہ للتفصیل، وانظر أيضاً: المنهاج للشيخ ۲/۳۹۵، ۶۳۳، روح المصباح ۳/۲۷۶، باب من كل اثنين صلاة.

چنانچہ ائمہ ثلاثہ فجر اور عصر میں کوئی فرق نہیں کرتے، اور فجر میں بھی عدم فساد صلوٰۃ کا حکم لگاتے

ہیں۔

جبکہ حنفیہ فجر میں نماز کو فاسد کہتے ہیں، البتہ شیخینؒ کے نزدیک اگر سورج بلند ہونے تک نمازی توقف کرے، اور اس کے بعد دوسری رکعت پڑھے تو وہ نفل بن جاتی ہے، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک نماز بالکل باطل ہو جاتی ہے۔

دلائل فقہاء

ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں فجر اور عصر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، اور یہ حدیث حنفیہ کے بالکل خلاف ہے۔

امام محمدؒ کی "احادیث السہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہۃ" سے استدلال کرتے ہیں (۱) اور حدیث باب میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ حدیث ان لوگوں کے حق میں ہے جن پر پہلی بار نماز فرض ہو رہی ہو، مثلاً بچہ جب بالغ ہو جائے، یا کافر جب اسلام لائے، اسی طرح حائضہ جب وہ پاک اوجائے، اور مطلب یہ ہے کہ اگر ان لوگوں نے اتنا وقت پالیا جس میں ایک رکعت ادا کی جاسکے تو ان پر نماز فرض ہوگئی، اور اس کی قضاء واجب ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اگر ایک رکعت اس وقت پڑھے اور ایک رکعت بعد میں پڑھے تو نماز درست ہے۔

بہر حال یہ تو امام محمدؒ کی مسلک ہے۔

اور جو حضرات حنفیہ فجر اور عصر میں تفریق کے قائل ہیں ان کے مسلک پر حدیث باب کی توجیہ بہت دشوار ہے، عام طور پر حنفیہ کی طرف سے حود یسلیٰ پیش کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ حدیث باب اں احادیث کے ساتھ معارض ہے جن میں طلوع اور غروب کے وقت نماز کی ممانعت وارد ہوئی ہے "وإذا تعارض صا نسا قسط" لہذا اس تناقض کی وجہ سے ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ فجر کی نماز قاسد اور عصر کی درست ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ وقت فجر میں کوئی وقت ناقص نہیں، بلکہ پورا وقت کامل ہے لہذا جو آخر وقت میں نماز شروع کر رہا ہے اس پر وجوب کامل ہوا لیکن اب طلوع شمس کی حیلولت کی وجہ

(۱) شاہجہاں میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یحزنی احدکم فبعضی عند طلوع الشمس ولا عند غروبها۔"

اس کے علاوہ کبھی بھی جائز نہیں، اور اس میں عذر کے پائے جانے اور نہ پائے جانے کا بھی کوئی اعتبار نہیں۔
اپنے جمع صوری جائز ہے، جسے "جمع فطری" بھی کہتے ہیں، اس کی صورت یہ ہوگی کہ ظہر کی نماز بالکل آخر وقت
میں اور عصر کی نماز بالکل شروع وقت میں ادا کی جائے، اس طرح دونوں نمازیں اپنے اپنے وقت میں ہوں
گی، بہت ایک ساتھ ہونے کی بناء پر صورتاً اسے جمع ہیں الصلوٰۃ میں کہہ دیا گیا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ حضرت انسؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی ان روایات سے استدلال کرتے ہیں، جن میں یہ
ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ تبوک کے موقع پر ظہر و عصر اور مغرب و عشاء کے درمیان جمع
فرمایا جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے "عن ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین
الصلوة فی سفر ہالکی غزوہ تبوک فجمع بین الظہر والعصر والمغرب والعشاء"۔
اس مضمون کی روایات تقریباً تمام صحاح میں موجود ہیں۔

حنیفہ کا استدلال

اس بارے میں حضرات حنفیہ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:

(۱) قولہ تعالیٰ "ان الصلوٰۃ کانت علی المزمین کتاباً موقوفاً"

(۲) وقولہ تعالیٰ "فویل للمصلین الذین ہم عن صلوٰتہم ساهون"۔

(۳) وقولہ تعالیٰ "حافظوا علی الصلوٰۃ والصلوة الوسطی"۔

ان آیات میں یہ بات واضح ہے کہ نماز کے اوقات مقرر ہیں، اور ان کی محافظت واجب ہے، اور
ان اوقات کی خلاف ورزی باعث عذاب ہے، نہ ہر ہے کہ یہ آیات قطعی الثبوت والدلائل ہیں، اور اخبار
آحاد ان کا مقابلہ نہیں کر سکتیں، بالخصوص جبکہ اخبار آحاد میں توجیہ صحیح کی گنجائش بھی موجود ہو۔

(۴) احناف کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اوقات صلوٰۃ کی تحدید تو اتر سے ثابت ہے اور اخبار

آحاد ان میں تغیر نہیں کر سکتے۔

ائمہ ثلاثہ کے مستدلّات کا جواب

حنیفہ کے بیان کردہ دلائل کی روشنی میں ائمہ ثلاثہ کے تمام مستدلّات کا جواب یہ ہے کہ جمع بین

اصولین کے وہ تمام واقعات جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں، ان میں حق حقیقی مراد نہیں، بلکہ جمع صوری مراد ہے اور جمع صوری مراد ہونے پر مندرجہ ذیل دلائل شاہد ہیں۔

(۱) ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً مروی ہے "قال من جمع بين الصلوتين من غير علم فقد اتى باباً من ابواب الكبار"

(۲) بعض صورتوں میں قائلین جمع حقیقی بھی جمع کو جمع صوری پر ہی محمول کرنے پر مجبور ہیں مثلاً ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے "قال جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر"۔

اس میں دوسرے امر بھی جمع فعلی مراد لینے پر مجبور ہیں، صرف امام احمدؒ نے اسے حالت مرض پر محمول فرمایا ہے لیکن یہ بات بھی بہت بعید ہے کہ ساری کی ساری بادی اس وقت بیمار ہو گئی ہو۔ (۱)

☆☆☆

باب الأذان

اذان کے لغوی و اصطلاحی معنی

اذان کے معنی لغت میں "اعلام" کے ہیں، یعنی اطلاع دینے کو اذان کہتے ہیں، لہذا قال اللہ تعالیٰ "واذان من الله ورسوله"۔

اور اصطلاح شرع میں اذان کہتے ہیں "الأذان إعلام مخصوص بالفاظ مخصوصة في أوقات مخصوصة" یعنی وہ کلمات مخصوصہ جو اعلان وقت کے لئے دخول وقت کے بعد بلند آواز سے ادا کیے جاتے ہیں، ان کو اذان کہا جاتا ہے۔ (۲)

اذان کی شرعی حیثیت

اذان کی شرعی حیثیت کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

(۱) جامع للتفہیم، ج ۱، ص ۳۵۲، والقرآن المفسر، ۲، ۳۸۵، و صحاح التبیح ۱/۲۳۷

(۲) صحاح التبیح ۱/۲۳۷

جمہور فقہاء کا رائج مسلک یہ ہے کہ پانچ وقت کی نمازوں کے لئے اذان دینا سنت ہے، اختلاف
سے اکثر فقہاء کا یہی فتویٰ ہے۔

البتہ بعض احناف نے اذان کو واجب کہا ہے کہ پانچ وقت نمازوں کے لئے اذان دینا واجب
ہے، ان حضرات نے امام محمدؒ کے ایک فتوے سے استدلال کیا ہے کہ امام محمدؒ نے فرمایا کہ جو قوم اذان ترک
کر دے حکومت وقت پر لازم ہے کہ ان لوگوں سے قتل کر دے، اس فتویٰ سے بعض حضرات نے یہ مسئلہ اخذ
کیا ہے کہ اذان واجب ہے تب ہی تو اس کے چھوڑنے پر جہاد وقتوں کا حکم ہے۔

لیکن ان حضرات کی یہ دلیل تام نہیں ہے، کیونکہ اذان سنت ہونے کے ساتھ ساتھ شوکت سلام
کی یک نشانی بھی ہے اور شعائر اسلام میں سے ہے، اور حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ شعائر اسلام کی
حفاظت کرے، یہ لڑائی شعائر اسلام کی تحفظ کی بنیاد پر ہے، وجوب اذان کی بنیاد پر نہیں، (۱) واللہ اعلم۔

ترجیع فی الاذان کا مسئلہ

”عس انبی محدورۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أقعدہ والقی علیہ الاذان
مرفأ حرقاً، قال ابراهيم مثل ادانہ، قال بشر: لقلت لہ اعد علی، لوصف الاذان بالترجیع
(رواہ الترمذی)“

کلمات اذان کی تعداد میں اختلاف ہے، جس کا مدار ترجیع پر ہے، ترجیع کے معنی یہ ہیں کہ شہادتیں
کو دہر تہ پست آواز سے کہنے کے بعد دوبارہ دہر تہ بلند آواز سے کہنا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ اذان میں ترجیع افضل ہے، اس لئے ان کے نزدیک اذان انیس
کلمات پر مشتمل ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اذان سترہ کلمات پر مشتمل ہے، اس لئے کہ ترجیع کے وہ بھی قائل ہیں،
البتہ ان کے نزدیک ابتدا و اذان میں تکبیر صرف دہر تہ ہے۔

حاجب اور حنفیہ کے ہاں اذان کے کلمات پندرہ ہیں، جس میں ترجیع نہیں ہے، اور اذان کے شروع
میں تکبیر چار دہر تہ ہے۔

لیکن یہ اختلاف محض اصیلت میں ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک بھی ترجیع جائز ہے، اور امام

سرخسؒ اور بعض دوسرے فقہاء حنفیہ نے ترجیح کو جو کر وہ لکھا ہے اس سے مراد خلافِ اولیٰ ہے۔ (۱)

تکبیر کے دو مرتبہ ہونے پر مالکیہ کی دلیل

امام مالکؒ تکبیر کے دو مرتبہ ہونے پر ترمذی میں حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں
 "امر بسلام ان یشفع الاذان ویوتر الإقامة"۔ شفع کے معنی ایک کلر کو دو مرتبہ کہنا ہے، اور تکبیر بھی اس
 میں داخل ہے، نیز ترمذی ہی میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت بھی ان کی دلیل ہے "قال کان اذان
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شفعاً شفعاً فی الاذان والإقامة"۔

لیکن جمہور اس کے جواب میں وہ احادیث پیش کرتے ہیں جن میں صراحۃً تکبیر چار مرتبہ ہے،
 چنانچہ حضرت ابو محمد درود وغیرہ کی اذان جن روایات میں حرفاً حرفاً مروی ہے ان تمام میں تکبیر چار مرتبہ آئی
 ہے، یہ روایات ابوداؤد وغیرہ میں موجود ہیں، لہذا شفع اذان کا مطلب شہرتین اور جملتین (۲) میں شفع کرنا
 ہے۔ نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ چونکہ اللہ اکبر دو مرتبہ ایک سانس میں ادا کیا جاتا ہے، اس لئے دو تکبیروں کو ایک
 اور چار تکبیروں کو شفع قرار دیا گیا، گویا اس بات کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ چار تکبیرات کو ایک سانس میں ادا
 کیا جائے۔

ترجیح کے ثبوت پر مالکیہ اور شافعیہ کی دلیل

مالکیہ اور شافعیہ ترجیح کے ثبوت میں حضرت ابو محمد درود کی حدیث باب پیش کرتے ہیں "ان
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الفی علیہ الاذان حرفاً حرفاً، قال ابراہیمؒ مثل
 اذناء، قال بشر فقلت له ابعذ علی، فوصف الاذان بالترجیع"

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت سے ہے کہ ان کو خواب میں جواز ان
 سکھائی گئی تھی اس میں ترجیح نہیں تھی، چنانچہ روایت کے الفاظ اس طرح ہیں، "قال کان اذان رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شفعاً شفعاً فی الاذان والإقامة"۔

(۱) انظر لهذه المسئلة، المسنى لاس فسمدة ۲۴۳/۱، وفتح الملهم ۱۳۶/۳، باب الامر بشفع الاذان وبتكرير الإقامة

(۲) حماد بن اسمراد "ان هذا لا يلة الا الله صبر" ان هذا من محمد رسول الله " کے کلمات ہیں، بجز جملتین سے "حق علی الصلوة"

اور "حق علی اللہ لاج" کے کلمات مراد ہیں۔

اسی طرح حضرت بلالؓ آخر وقت تک بلا ترجیح اذان دیتے رہے، چنانچہ حضرت سید بن اصفاءؒ فرماتے ہیں "سمعت بلالاً یؤذن مشیً ویقیم مشیً"۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حضرت ابو محمدؑ کی حدیث باب کا تعلق ہے، اس کا جواب صاحب ہدایہ نے یہ دیا ہے کہ "وکان مارواه علیہما فظنہ ترجیعاً۔" الح یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم کی غرض سے شہادتیں کو بار بار دہرایا، ابو محمدؑ سمجھے کہ یہ اذان کا جزء ہے، لیکن صاحب ہدایہ کی یہ توجیہ حضرت ابو محمدؑ کی فہم سے بدگمانی پڑتی ہے، جو مناسب نہیں۔

اس کے علاوہ اور بھی بہت سی توجیہات کی گئی ہیں۔ لیکن مجموعہ روایات پر غور کرنے کے بعد تمام توجیہات میں حضرت شاد ولی اللہ صاحبؒ کی توجیہ و تحقیق زیادہ بہتر اور رائج معلوم ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں "ہذا الاختلاف فی کلمات الأذان کما لا اختلاف فی أحرف القرآن کلھا شاف" یعنی "در حقیقت اذان کے یہ تمام سینے شروع سے ہی منزل من اللہ تھے، حضرت بلالؓ کی اذان میں ترجیح نہ تھی، نہ حضرت ابو محمدؑ کی اذان میں تھی، اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ سب طریقے شخصیت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت اور جائز ہیں۔"

البتہ حنفیہ نے عدم ترجیح کو رائج قرار دیا ہے، اور وجہ ترجیح یہ ہے۔

لہذا احتلاف کی وجہ ترجیح

حنفیہ نے عدم ترجیح کو ایک تو اس وجہ سے رائج قرار دیا ہے کہ حضرت بلالؓ جو سفر و حضر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے ہیں اس کا عام معمول بغیر ترجیح کے اذان دینے کا رہا ہے، نیز عبد اللہ بن زیدؓ کی روایت جو باب اذان میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے، وہ بغیر ترجیح کے ہے، لہذا عدم ترجیح رائج ہے، البتہ ترجیح کے جو زعم کوئی کلمہ نہیں۔ (۱)

إفراد فی الإقامة کا مسئلہ

"عن انس قال أمر بلال أن يشبع الأذان ويوتر الإقامة" (رواه الترمذی)

اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ ایسا اقامت یعنی اقامت کے کلمات ایک ایک مرتبہ کہنے کے قائل ہیں۔

بحران کے درمیان تھوڑا سا اختلاف یہ ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اقامت گیرہ کلمات پر مشتمل ہے جس میں شہادتیں اور جہلیسیں صرف ایک بار ہے۔

اور امام لکھ کے نزدیک اقامت میں کل دس کلمات ہیں، کیونکہ ”قد قامت الصلوٰۃ“ کو بھی ایک مرتبہ کہنے کے قائل ہیں۔

بہر حال ان سب حضرات کا یہاں اقامت پر استدلال روایت باب سے ہے جس میں یہاں اقامت کی تصریح کی گئی ہے، ”بسم شوافع وحنابلہ“ ”قد قامت الصلوٰۃ“ کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں کہ یہ کلمات دو مرتبہ کہنی چاہئے، ان کا استدلال صحیح مسلم کی اس حدیث سے ہے جس میں استثناء کی تصریح ہے، ”عس اس قال امر بلال ان يسمع الاذان ويوتر الإقامة“ (راوی یحییٰ فی حدیثہ عن ابن علیہ فعلت بہ ابوب لقال) ”إلا الإقامة“

یہ حدیث مالکیہ کے خلاف حجت ہے۔

حنفیہ کا مسلک

حنفیہ کے نزدیک کلمات اقامت کل سترہ ہیں، اور شہادتیں، جہلیسیں اور اقامت یعنی ”قد قامت الصلوٰۃ“ تینوں دو دو بار در شروع میں تکبیر چار مرتبہ کہی جائے گی، گویا اذان کے پندرہ کلمات میں صرف دو مرتبہ ”قد قامت الصلوٰۃ“ کا ضابطہ جہلیس کے بعد کیا جائے گا۔ (۱)

دلائل احتیاف

حضرات حنفیہ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں

(۱) ترمذی میں حضرت عبداللہ بن زید کی روایت ہے ”قال کان اذان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شعاعاً شعاعاً فی الاذان والإقامة“

(۲) بخاری میں حضرت سید بن غفصہ کی روایت ہے ”سمعت بلالاً یؤذن مشی وبقیم متنی“

(۳) طحاوی ہی میں حضرت ابو محمد زورہ کی روایت ہے فرماتے ہیں "علمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الإقامة سبع عشرة كلمة"۔

شوافع اور مالکیہ کے استدلال کا جواب

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جو ایثار اقامت کو بیاں کرتی ہیں، اور شوافع و مالکیہ کا استدلال جہاں کا جو، سب جمیع کی طرف سے عموماً یہ دیا جاتا ہے کہ ایثار سے مراد دونوں کلمات کا ایک سانس میں ادا کرنا ہے، چنانچہ امام شافعیؒ نے "اللہ اکبر" میں ایثار کو اسی معنی پر محمول کیا ہے، یہ جواب اطمینان بخش ہو سکتا ہے مگر جن روایات میں "لا الإقامة" کہہ کر اقامت کو مستثنیٰ کیا ہے اس کی روشنی میں یہ جواب کمزور ہو جاتا ہے (۱)، چنانچہ علامہ عثمانیؒ نے "فتح الملہم" میں اس تاویل کو خلاف قہر و قرار دیتے ہوئے اس کی تردید کی اور فرمایا کہ صحیح بات یہ ہے کہ احادیث صحیحہ میں تشفیغ (کلمات اقامت دو مرتبہ کہنا) اور ایثار دونوں ثابت ہیں، اس لئے اس کے جواز میں کوئی شبہ اور کلام نہیں، البتہ دیکھنا یہ ہے کہ ترجیح کس کو حاصل ہے؟

ہاں مذہب حنفیہ کی وجہ ترجیح یہ ہے۔

مذہب احناف کی وجہ ترجیح

حنفیہ ستر و کلمات کی روایات کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت جو انہوں نے اقامت کے باب میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے اس میں تشفیغ ثابت ہے، دوسرے حضرت بزالؓ کا قول تشفیغ اقامت تھا، جیسا کہ حضرت سید بن غفلہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے "سمعت بلالاً یقول منشی و یفہم منشی"۔ (۲)

تہویب کے معنی اور حکم

"عن بلال قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تشوبن فی شیء من الصلوٰۃ الا فی صلوٰۃ الصبح الخ" (رواہ الترمذی)

تہویب کے لغوی معنی "إعلام بعد إعلام" کے ہیں، اور شرعاً اس کا اطلاق دو چیزوں پر ہوتا ہے

ایک جعصین کے بعد "الصلوٰۃ خیر من الوم" کہنا، یہ تھوہیب فجر کے ساتھ مخصوص ہے اور یہ بقیہ نمازوں میں ناجائز ہے، اور حدیث باب میں تھوہیب سے بھی مراد ہے۔ (۱)

تھوہیب کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ اذان و اقامت کے درمیان "الصلوٰۃ جامعۃ"، "حمیٰ عسی الصلوٰۃ" اسی قسم کا کوئی اور جملہ استعمال کرنا، اس معنی کے لی ظ سے تھوہیب کو اکثر علماء نے بدعت اور مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ تھوہیب عہد رسالت میں ثابت نہیں۔

البتہ امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے، کہ وہ مشغولین یا معلم کے لئے اس بات کو پسند کرتے تھے کہ اقامت سے کچھ پہلے ان کو یاد دہانی کرائی جائے، اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل اس قسم کی یاد دہانی مباح تھی کیونکہ فصوص میں نہ اس کا امر کیا گیا تھا نہ اس سے نفی، لیکن بعض علاقوں میں اس تھوہیب کو سنت کی حیثیت سے اختیار کر لیا گیا تو علماء نے اسے بدعت کہا، لیکن اگر ضرورت کے مواقع پر اس کو سنت اور عبادت سمجھے بغیر اختیار کیا جائے تو مباح ہے، اور اس میں کوئی حرج نہیں، "وہذا تعدل الافوال فی دلیک، چنانچہ عدم شائقی نے بھی لکھا ہے کہ قاضی مفتی اور دوسرے دینی کاموں میں مشغول لوگوں کے لئے تھوہیب کی گنجائش ہے۔ (۲)

مؤذن کے علاوہ دوسرے شخص کیلئے اقامت کہنے کا حکم

"عس رب دہس الحارث الصلدانی قال امرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اذن فی صلوٰۃ الصبح، فأذنت، فأراد ہلال ان یقیم، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان احصاء، فذاذن ومن اذن فہو یقیم" (رواہ الترمذی)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ مؤذن کے علاوہ اگر دوسرا شخص اقامت کہے تو اس کا کیا حکم ہے؟ چنانچہ امام شافعی اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے اذان دی دوسرے شخص کے لئے اقامت کہنا درست نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے اذان دی، اس کے علاوہ کسی اور شخص کے لئے بھی اقامت کہنا جائز ہے بشرطیکہ اس سے مؤذن کو تکلیف اور رنج نہ ہو، اور تکلیف ہو تو مکروہ ہے۔

(۱) تھوہیب: اذان، اقامت، گنجائش ہے۔

(۲) جامع، عریض، بڑا۔

ورائے ائمہ

امام شافعی اور امام احمد محدث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں فرمایا گیا ہے "من اذن لہ یقیم" اور یہ حضرات اس فرمان کو وجوب پر محمول کرتے ہیں۔

لیکن امام ابو حنیفہ اس حکم کو استحباب پر محمول کرتے ہیں، اور استحباب پر محمول کرنے کی وجہ دار قطعی دلیل کی روایات ہیں کہ بعض اوقات حضرت باہل اذان دیتے اور انہیں ام کثر مہ اقامت کہتے، اور بعض اوقات اس کے برعکس ہوتا، اور ان روایات پر اگرچہ سند اکلام ہے، لیکن یہ مفہوم چونکہ متعدد طرق سے مروی ہے، اس لئے حدیث باب کو استحباب پر محمول کرنے کے لئے کافی ہے، جبکہ خود محدث باب بھی ضعیف ہے، چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں "قال ابو عیسیٰ: حدیث زیاد انما معروکہ من حدیث الاثر یقی، والایثر یقی هو ضعیف عند اهل الحديث" (۱)

اقامت کے وقت مقتدی کب کھڑے ہوں؟

"عن ابی قتادۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اذا اقيمت الصلوٰۃ فلا

تلموا حتی ترونی غوجہ" (رواہ الترمذی)

یہ حدیث اس پر دل ہے کہ جماعت کے وقت اگر امام مسجد سے باہر ہو تو جب تک وہ مسجد میں داخل نہ ہو مقتدیوں کے لئے کھڑا ہونا مکروہ ہے، اور وجہ ظاہر ہے کہ قیام نماز ادا کرنے کے لئے ہے اور نماز نہ ادا کرنا امام کے ممکن نہیں، لہذا بغیر امام کے قیام مفید نہ ہوگا۔

پھر جب امام مسجد میں داخل ہو تو مقتدیوں کے قیام کے بارے میں حنفیہ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر امام محراب کے کسی دروازہ سے یا اگلی صف کے سامنے سے آئے تو جس وقت مقتدی امام کو دیکھیں اس وقت کھڑے ہو جائیں اور اگر امام پچھلی صفوں کی طرف سے آ رہا ہو تو جس صف سے گزرے وہ صف کھڑی ہوتی چلی جائے۔

انتظامی صورت

اور اگر امام پہلے سے مسجد میں ہو ایسی صورت میں مقتدیوں کو کس وقت کھڑا ہونا چاہئے؟ اس

(۱) موسس ترمذی ۳۷۵/۱، وکلیاتی الصحاح الطبع ۳۹۱/۲، وروضہ صحت ۱۲۶/۲، وحررۃ المفاتیح ۱۵۵/۲

بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے۔

کہ امام شافعی اور ایک جماعت کے نزدیک اقامت ختم ہونے کے بعد کھڑا ہونا مستحب ہے۔
امام مالک اور بہت سے علماء کا مسلک یہ ہے کہ شروع اقامت ہی سے لوگوں کا کھڑا ہونا مستحب
ہے۔

حضرت سعید بن المسیب کا مسلک یہ ہے کہ شروع اقامت ہی سے سب کا کھڑا ہونا صرف
مستحب ہی نہیں بلکہ واجب ہے۔

امام اعظم ابو حنیفہ اور امام احمد کے نزدیک "حتی علی الفلاح" اور "قد قامت الصلوٰۃ"
پر کھڑا ہونا چاہئے۔ (۱)

"حتی علی الفلاح" پر کھڑے ہونے کی علت کیا ہے؟

"البحر الرائق" میں حنفیہ کے مذہب کی تفصیل لکھتے ہوئے "حتی علی الفلاح" پر کھڑے ہونے
کی علت یہ بیان کی گئی ہے "والقیام حی قبل حتی علی الفلاح لانه امر يستحب المسارعة إليه"
یعنی "حتی علی الفلاح" پر کھڑا ہونا اس لئے افضل ہے کہ لفظ "حتی علی الفلاح" کھڑے ہونے کا
امر ہے اس لئے کھڑے ہونے کی طرف مسرعت اور جلدی کرنی چاہئے۔ (۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے "حتی علی الفلاح" پر یا "قد قامت الصلوٰۃ" پر
کھڑے ہونے کو مستحب فرمایا ہے ان کے نزدیک استحباب کا مطلب یہ ہے کہ اس امر کے بعد بیٹھے رہنا
خلاف ادب ہے نہ یہ کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا خلاف ادب ہے، کیونکہ پہلے کھڑے ہونے میں تو اور بھی زیادہ
مسرعت پائی جاتی ہے۔ (۳)

اذان بغير الوضوء کا حکم

"عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یؤذن إلا متوضیاً" (رواہ
الترمذی)

(۱) راجع، شرح الترمذی علی صحیح مسلم ۲۴۱/۱

(۲) البحر الرائق: ۲۴۱/۱

(۳) ملخصاً من درس ترمذی ۲/۲۳۳، والبر المنطوق ۲/۲۲۲، والتفصیل فی إتمام الباری ۳/۲۲۸

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اذان اور قامت کے لئے وضو شرط ہے یا نہیں؟
چنانچہ امام شافعی کے نزدیک اذان و قامت دونوں کے لئے وضو شرط ہے، ان کا استدلال
حدیث باب سے ہے۔

حنفیہ درالکنیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اذان کے لئے وضو ضروری نہیں، قامت کے لئے

ضروری ہے۔

لیکن صاحب ہدایہ نے حنفیہ کا مسلک شافعیہ کے مطابق بیان کیا ہے، اور اکثر علماء نے اسی کو
اختیار کیا ہے، اس قول پر تو کوئی اشکال نہیں، البتہ جو لوگ اذان کے لئے وضو ضروری نہیں سمجھتے وہ حدیث
باب کی نفی کو تنزیہ پر محمول کرتے ہیں، لیکن دلائل کی رو سے پہلا مسلک ہی رائج ہے، کیونکہ نفی کی حقیقت
تحريم ہے اور تنزیہ پر محمول کرنے کے لئے کوئی مستند دلیل موجود نہیں۔ (۱)

طلوع فجر سے پہلے اذان فجر دینے کا حکم

”عن سالم عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن بلالاً يؤذن بليل فكلوا

(الفرجوا حتى تسمعوا) فاذين ابن أم مكتوم“ (رواه الترمذی)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ فجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے دی جاسکتی ہے یا نہیں؟
چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی اذان وقت سے پہلے بھی دی
جاسکتی ہے، اور ایسی صورت میں اعدہ بھی واجب نہیں، لیکن یہ صرف فجر کی خصوصیت ہے، کسی اور نماز میں
ایسا نہیں ہو سکتا۔

جبکہ امام اعظمؒ، امام محمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی اذان بھی وقت سے پہلے جائز
نہیں، اور اگر دی جاتی تو اعادہ واجب ہے۔ (۲)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں حضرت بلال کارات میں اذان دیتا

(۱) فیوض ترمذی: ۳۷/۱

(۲) جامع، المسحوق شرح المؤلف: ۸۹/۳، وفتح الملہم: ۲۰۶/۵، ملقب العلماء فی مشروعية التأذین قبل

الفجر، رعل یکنی الاذان قبل الفجر، ۲۷

بیان کیا گیا ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ اس سے ان کا استدلال تام نہیں ہوتا، کیونکہ ان کا استدلال اس وقت درست ہوتا جبکہ عہد رسالت میں اذان باللیل پر اکتفاء کیا گیا ہوتا، حالانکہ جن روایات میں اذان باللیل مذکور ہے، انہی میں یہ بھی مذکور ہے کہ فجر کا وقت ہونے کے بعد پھر دوسری اذان بھی دی گئی۔

ولائل احناف

اس مسئلہ میں حضرات حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:

(۱)۔ ابو داؤد میں حضرت بلالؓ کی روایت ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لال لہ: لا تلوذن حتی یستبین لک الفجر ہکذا ومذہبہ عرصاً"۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "قالت ما کانوا یؤذنون حتی ینلج الفجر"۔

(۳)۔ ابو داؤد وغیرہ میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے "ان بلالاً آذن قبل طلوع الفجر فأمرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یرجع فینادی الا ان العبد قد نام"۔
یہ آخری روایت بالکل حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے، کہ اذان باللیل کافی نہیں۔

وجہ ترجیح مذہب حنفیہ

بہر حال اس باب میں حنفی مسلک نہایت مضبوط اور مستحکم ہے، اس لئے کہ قیاس کے لحاظ سے بھی یہ بات واضح ہے کہ اذان کا اصل مقصد اعلا بوقت صلوٰۃ ہے، اور رات کو اذان دینے میں اعلان نہیں بلکہ اضلال ہے۔ (۱)

سفر میں اذان کا حکم

"عن مالک بن الحویرث قال، قلت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انا واہن عم لی فقال لا اذنا سفرتما فاذلنا وافیما" (رواہ الترمذی)

سفر میں جہاں دوسرے آدمیوں کے جماعت میں شامل ہونے کی توقع نہ ہو تو اس صورت میں

(۱) ملخص من دروس ترمذی ۳۶۸/۱، وانظر ایضاً، صفحات التلخیص ۳۶۸/۲، والتمم الباری ۳۰۸/۳

اذان کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک وہاں بھی اذان و اقامت دونوں مسنون ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ سے مروی ہے کہ ایسی صورت میں صرف اقامت پر اکتفاء بلا کراہت

جائز ہے، اور اذان مسنون نہیں۔

حدیث باب

حدیث باب سے شافعیہ و حنابلہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایک روایت

اس کے مطابق مروی ہے، چنانچہ عام مشائخ حنفیہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے کہ سفر میں اذان اور اقامت

دونوں کھنٹی پائیں۔ (۱)

اجابتِ اذان کا حکم

”عن ابی سعیدؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا سمعتم النداء فقولوا“

ما یقول الملوذن... الخ“ (رواہ الترمذی)

اجابتِ اذان کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ اجابتِ فعلی۔ ۲۔ اجابتِ قولی۔

اجابتِ فعلی تو یہ ہے کہ اذان کے بعد مسجد کو جائے اور یہ واجب اور ضروری ہے۔

اور اجابتِ قولی یہ ہے کہ جو کلمات مؤذن کہے انہی کو دہرایا جائے، اس کے بارے میں اختلاف

ہے کہ اجابتِ قولی واجب ہے یا مندوب و مستحب؟

چنانچہ حنابلہ وغیرہ سے وجوب منقول ہے کہ اجابتِ قولی واجب ہے، ان کا استدلال حدیث

باب کے صیغہ امر سے ہے، اور امر وجوب کے لئے ہے۔

حنفیہ کے بعض متون میں بھی وجوب کا قول مذکور ہے، البتہ شمس اللامۃ طوائف وغیرہ حدیث باب

کے مرکوب و احتجاب پر محمول کرتے ہیں۔

ابن کثیرؒ صحیح مسلم میں حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ آپ نے ایک مؤذن کی تکبیر سن کر فرمایا

”عسى الخطرة“ تو یہاں آپ نے مؤذن کے الفاظ کی طرح نہیں دہرایا، تو معلوم ہوا کہ یہ واجب نہیں۔

مفتی بہ قول

حنفیہ کے نزدیک فتویٰ استحباب کے قول پر ہے، نیز اقامت کا جواب بھی حنفیہ کے نزدیک مستحب

ہے۔ (۱)

حنفیتین کے جواب میں کیا کہنا چاہئے؟

”عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا سمعتم النداء فقولوا“

مثل ما یقول المؤذن“ (رواہ الترمذی)

اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ ”حنفیتین“ یعنی ”حنی علی الصلوٰۃ“ اور ”حنی علی

العلاج“ کے جواب میں کیا کہنا چاہئے؟

حدیث باب کے ظاہری عموم پر عمل کرتے ہوئے امام شافعی اور امام مالک سے ایک روایت یہ

ہے کہ ”حنفیتین“ کا جواب بھی ”حنفیتین“ ہی سے دیا جائے گا۔

جبکہ اصناف احنابلہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ”حنفیتین“ کا جواب ”توقلت“ یعنی ”لا حول

ولا قوۃ إلا باللہ“ ہے۔ یہ مسلک صحیح مسلم میں حضرت عمرؓ کی روایت سے ثابت ہے، کہ آپؐ نے ”حنفیتین“ کے

جواب میں ”لا حول ولا قوۃ إلا باللہ“ کہا، یہ حدیث منقثر ہونے کی بناء پر حدیث باب کے لئے نقص

ہے۔ (۲)

أجرت علی الطاعات کا مسئلہ

”عن عثمان بن ابی العاص قال إن آخر ما عهد إلي رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم أن أتحدثكم ما لا یأخذ علی أدانہ أحرأ“ (رواہ الترمذی)

اس حدیث سے اجرت علی الطاعات (۳) کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، اس مسئلہ میں حادثات بظاہر

متعارض ہیں حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت جس میں انہوں نے تعلیم قرآن پر ایک کمان بطور اجرت وصول کی

تھی، اور آنحضرتؐ کی منہ علیہ وسلم نے اس پر وعید ارشاد فرمائی تھی، چنانچہ فرمایا ”إن سرک أن تطوق بها

(۱) جامع درس ترمذی ۳۸۵/۱ والدوالمنصوص ۱۰/۲، ومصاب النصح ۳۹۵/۲

(۲) درس ترمذی ۳۸۵/۱، والدوالمنصوص ۱۰/۲

(۳) اجرت علی الطاعات سے مراد نیکوئی کے کاموں پر اجرت لینے سے، مثلاً قرآن کی تعلیم، امامت، اذان، اقامہ اور قضاء وغیرہ پر اجرت لینا۔

طوائف ناراضہ... الخ"۔ یہ روایت اجرت علی الطاعات کے عدم جواز پر دلالت کرتی ہے، اور حدیث باب بھی اسی کی تائید ہے۔

چنانچہ حنفیہ کا اصل مسلک یہی ہے کہ اجرت علی الطاعات ناجائز ہے، متاثرہ بھی عدم جواز کے قائل ہیں۔

جبکہ شافعیہ کا مسلک اس کے برخلاف یہ ہے کہ تعظیم قرآن وغیرہ پر اجرت لینا جائز ہے۔ ان کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے، جس میں انہوں نے ایک مارگزیدہ پر سورہ فاتحہ پڑھ کر علاج کیا تھا اور اس کے عوض بکریوں کا ایک ریوڑ وصول کیا تھا۔

متاخرین حنفیہ کا فتویٰ

اگرچہ حنفیہ کا قول اس معاملہ میں عدم جواز ہی کا ہے، لیکن متاخرین حنفیہ نے ضرورت کی بناء پر جواز کا فتویٰ دیا ہے، ضرورت کی توضیح یہ ہے کہ فردن اولیٰ میں چونکہ مؤذنین وائمہ اور معلمین وطمین وغیرہم کے وظائف بیت المال سے مقرر تھے، اس لئے انہیں بلا معاوضہ خدمت کرنے میں کوئی مشکل نہ تھی، اور طاعات کا بغیر اجر کے انتظام کرنا ممکن تھا، لیکن جب یہ سلسلہ ختم ہوا اور وظائف بند ہو گئے تو لہجہ، اذان و اقامت اور افتاء و قضاء میں خلل واقع ہونے اور پھر تمام دینی شعائر میں بد نظمی بلکہ خیاب کا شدید خطرہ ہونے لگا، اس لئے متاخرین حنفیہ نے اجرت لینے کی اجازت دیدی۔

پھر اجازت دینے والوں کے دو فریق ہیں، ایک فریق یہ کہتا ہے کہ یہ اجازت جس وقت کی نازل کر کے دی گئی ہے، لہذا یہ نہ اجرت علی الطاعات ہے اور نہ خروج عن المذہب النحوی، لیکن اس مسلک کی اسے جن طاعات میں جس وقت نہ ہو یا جس وقت متحقق نہ ہو مثلاً چھٹیوں کے اوقات ان کی اجرت لینا جائز نہ ہوگا۔

دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ جس وقت کی تاویل کی ضرورت نہیں، بلکہ اس مسئلہ میں ضرورت شدیدہ کی بناء پر امام شافعی کا مسلک اختیار کیا گیا ہے، اور ضرورت شدیدہ کے مواقع پر ایسا کرنا جائز (۱) ہے، "وہلکنا کما اختار الحنفیہ مذهب المالکیۃ فی مسئلۃ المعقود للضرورة، فعلى هذا لا حاجة

(۱) علماء اہل سنت نے کہا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے صرف ان احکام میں تاویل ہو سکتا ہے جو مجتہدین میں ملتا جلتا ہیں، خصوصاً جو احکام میں ضرورت کا کلمہ قید نہیں۔

إلی تاویل جس الوقت". یہ قول ثانی زیادہ قرین صواب ہے۔ (۱)

☆☆☆

باب الجماعة

شہود جماعت کا حکم

"عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لقد هممت ان امر لیتی ان یجمعوا حزم الحطب ثم امر بالصلوة فتقام ثم احرق علی اقوام لا یشہدون الصلوة" (رواہ الترمذی)

شہود جماعت یعنی جماعت میں شرکت کرنے کی شرعی حیثیت میں اختلاف ہے۔ چنانچہ حدیث ماب کی بناء پر امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ شہود جماعت فرض میں ہے، بلکہ ایک روایت ان سے یہ بھی ہے کہ بغیر عذر کے انفراد نماز پڑھنے والے کی نماز فاسد ہے۔ ظاہر یہ کہ نزدیک شہود جماعت فرض میں ہونے کے ساتھ ساتھ شرط صحت صلوٰۃ بھی ہے۔ امام ابو حنیفہ کا مشہور قول وجوب کا ہے۔ امام شافعی اسے فرض کفایہ اور سنت علی العین قرار دیتے ہیں، امام ابو حنیفہ کی بھی ایک روایت اسی کے موافق ہے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔

پھر ہر ایک کے نزدیک ترک جماعت کے کچھ اغراض ہیں، اور ان کا باب بہت وسیع ہے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف درحقیقت تعبیر کا اختلاف ہے، تامل کار کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں، کیونکہ روایات سے ایک طرف جماعت کے معاملہ میں تعلیل اور تشدید معلوم ہوتی ہے دوسری طرف معمولی اغراض کی وجہ سے ترک جماعت کی اجازت بھی مفہوم ہوتی ہے، پہلی قسم کی روایات کو دیکھ جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا درجہ فرض و واجب سے کم نہیں ہونا چاہئے، اور دوسری قسم کی روایات کو

(۱) درس موسمی ۳۸۶، جامع التفہیم، مکتبہ الہادی، کتاب الطب، ص ۲۲، و کتاب الإحارۃ، ص ۲۰۹ والدر المنصور ۱/۱۳، و تکملة فتح المہم ۳/۳۲۸، کتاب الطب، مسئلۃ الإحارۃ علی تعلیم القرآن والوہبۃ

دیکھ جائے تو اس کا درجہ اتنا بلند نظر نہیں آتا۔ چنانچہ جن بلد اور خفیہ نے یہ کیا کہ پہلی قسم کی روایات کو اصل قرار دے کر جماعت کو فرض و واجب تو کہہ دیا، لیکن دوسری روایات کے پیش نظر اعذار ترک جماعت کا باب وسیع کر دیا اور شافعیہ نے اس کے برعکس جماعت کو سنت کہہ کر اعذار کے دائرہ کو تنگ کر دیا، لہذا آمل کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں رہا۔ (۱)

انفراد فرض نماز پڑھنے کے بعد جماعت میں شرکت کرنے کا حکم

”عن یزید بن الأسود العامری قال شهدت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ لعلیت معه صلوٰۃ الصبح إذا صلینا فی رحالکم اثم اقمنا مسجد جماعۃ فصلیا معهم لانیہا لکمنا اقلۃ“ (رواہ الترمذی)

جو شخص مفرداً (اکیلے) نماز پڑھ چکا ہو اور بعد میں اسے کوئی جماعت مل جائے تو اس جماعت میں بیجا نفل شامل ہو جانا اس حدیث کی بناء پر مستنون ہے۔

البتہ امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاق اس حکم کو پانچوں نمازوں کے لئے عام مانتے ہیں، یعنی باہتمام لوگوں میں اس کے لئے شرکت کرنا جائز ہے۔

امام مالکؒ نماز مغرب کو اس سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ (۲)

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جماعت میں شمولیت صرف ظہر اور عشاء میں ہوگی، باقی نمازوں میں شمولیت جائز نہیں، اس لئے کہ فجر اور عصر کے بعد نفل نماز پڑھنا ممنوع ہے، اور مغرب میں تین رکعتیں ہوتی ہیں اور تین رکعتوں میں نفل شروع نہیں۔ (۳)

واللہ اعلم

امام شافعیؒ حدیث ماب سے استدلال کرتے ہیں جس میں نماز فجر کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔

حدیث کا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت سے ہے ”إن النبی صلی

(۱) ابن جریر ص ۴۱۱، و کتاب فی انعام النور ۳/۳۳۰، و بدو المنظر ۲/۱۲۶، و جامع للتفصیل الجامع، فتح

مصلح ص ۵۳، بیان ان طبعہ جامعہ قرطبی اور حب اوسۃ مؤکدۃ و تحقیق ماہو الحق فی ذلک بیان شاف

(۲) کاہن شافعی در اسم عمر کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، پھر شامل اولے کی صورت میں امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ تین رکعتیں

پڑھنے کے بعد ایک رکعت شروع کرنا جائز ہے، لہذا ایک قول کے مطابق تین رکعتوں پر سلام پھیر دے۔

(۳) مرآۃ المفاتیح ۱۰۳۳، و معارف السنن ۲/۲۴۰

اللہ علیہ وسلم قال إذا صليت في أهلك ثم أدركت الصلوة فصلها إلا الفجر والمغرب".
اس میں فجر اور مغرب کی نئی تو صراحۃً ہے، اور عصر کی نماز کو فجر پر قیاس کر کے اسی کے حکم میں کیا جائے گا چونکہ علتِ نئی دونوں میں مشترک ہے۔

جہاں تک امام شافعی کا حدیث باب سے استدلال کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث متنازعہ مضطرب ہے، چنانچہ حدیث باب میں یہ واقعہ نماز فجر کا بیان کیا گیا ہے، لیکن امام ابو یوسف کی کتاب الآثار اور امام محمد کی کتاب الآثار میں اس کو نماز ظہر کا واقعہ قرار دیا گیا ہے۔ (۱)
یہ مسئلہ پیچھے بھی گذر چکا ہے۔

جماعتِ ثانیہ کا حکم

"عن ابی سعید قال جاء رجل وقد صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلن أنکم يتجبر علی هذا؟ فقام رجل وصلى معه" (رواه الترمذی)
اس حدیث میں جماعتِ ثانیہ کا بیان ہے، کہ ایک شخص حاضر ہوا اس حال میں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ چکا تھا تو آپؐ نے حاضرین سے فرمایا کہ تم میں سے کون ہے جو اس کے ساتھ نماز پڑھ کر اجر حاصل کرے تو ایک شخص (حضرت ابو بکر صدیقؓ) کھڑا ہوا اس کے ساتھ نماز میں شرکت فرمایا۔
جماعتِ ثانیہ کے حکم میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرات حنابلہ اور اہل ظاہر کے نزدیک جس مسجد میں ایک مرتبہ جماعت ہو چکی ہو اس میں دوبارہ جماعت کرنا بلا کراہت جائز ہے۔

لیکن ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جس مسجد کے امام اور مؤذن مقرر ہوں اور اس میں ایک مرتبہ اہل محلہ نماز پڑھ چکے ہوں وہاں تکرار جماعت مکروہ (تحریمی) ہے۔

البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ایسی صورت میں اگر محراب سے ہٹ کر بغیر اذان و اقامت اور بغیر تہناتی (۲) کے نماز ادا کر لی جائے تو جائز ہے، لیکن ملحق یہ قول یہی ہے کہ اس طرح بھی جماعتِ ثانیہ کرنا درست نہیں، البتہ اگر کسی مسجد میں بغیر اہل محلہ نے آکر جماعت کر لی ہو تو اہل محلہ کو دوبارہ

(۱) ملخصاً من موسوعۃ فہمۃ، ۴۹۴/۱، وھظر لیجاً، الدر المنصور، ۱۲۱/۲، وفتحات النسخ، ۶۳۸/۲

(۲) تہناتی کا مطلب یہ ہے کہ جماعت میں امام کے علاوہ چار آدمی موجود ہوں۔

جماعت کرنے کا حق ہے، یا اگر بعض اہل محلہ نے چپکے سے اذان کہہ کر نماز پڑھ لی ہو جس کی اطلاع دوسرے اہل محلہ کو نہ ہو سکی، تو ان کے لئے تکرار جماعت جائز ہے، یا اگر مسجد طریق ہو جس کے امام اور مؤذن مقرر نہ ہوں تو اس میں بھی تکرار جماعت جائز ہے، ان صورتوں کے سوا کسی صورت میں بھی جمہور کے نزدیک تکرار جماعت جائز نہیں۔

حنابلہ کا استدلال

حنابلہ کا پہلا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں جماعت ثانیہ کا جواز مذکور ہے۔
دوسرا استدلال حضرت انسؓ کے واقعہ سے ہے جسے امام بخاریؒ نے تعلیقاً ذکر کیا ہے ”وجاء
ابن مالک بن مالک بن ابی معجل قد ضل فیہ فاذن واقام وصلى جماعة“ یہ حدیث پہلی میں بھی
روائی ہے، اور اس میں یہ بھی تصریح ہے کہ حضرت انسؓ کے ساتھ جماعت میں جس آدمی شریک تھے۔
ائمہ ثلاثہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ کا استدلال طبرانی میں حضرت ابوبکرؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اقبل من نواحي المدينة يريد الصلوة فوجد الناس قد صلوا فقال الى من رله
جمع اهلہ وصلى بهم“ ظاہر ہے کہ اگر جماعت ثانیہ جائز یا مستحب ہوتی تو آپؐ مسجد نبویؐ کی فضیلت
کو نہ چھوڑتے، لہذا آپؐ کا گھر میں نماز پڑھنا مسجد میں تکرار جماعت کی کراہت پر مکمل ہوئی دلیل ہے۔
حنابلہ کے دلائل کے جوابات

جہاں تک حنابلہ کے حدیث باب سے استدلال کا تعلق ہے، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ
ہے کہ یہ جماعت کل دو آدمیوں پر مشتمل تھی، اور تہ اہل کے بغیر تھی، اور بغیر تہ اہل کے تکرار جماعت ہمارے
نزدیک بھی جائز ہے بشرطیکہ احیاء (کبھی کبھی) ایسا کر لیا جائے، اور تہ اہل کی حد بعض فقہاء نے یہ مقرر کی
ہے کہ امام کے علاوہ جماعت میں چار آدمی ہو جائیں، نیز حدیث باب میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ
مغفل (۱) تھے، اور مسئلہ بکوث فیہا یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں مفترض ہوں، نیز اباحت و کراہت کے
فرائض کے وقت کراہت کو ترجیح ہوتی ہے۔

اور جہاں تک حضرت انسؓ کے واقعہ کا تعلق ہے تو عین ممکن ہے کہ یہ مسجد طریق ہو، اس کی تائید
(۱) مغفل: جس کو یاد نہ ہو کہ کبھی کبھی ”مفترض“ قرآن میں مذکور ہے کہ وہ لوگ کہتے ہیں۔

اس سے ہوتی ہے کہ مسند ابی یعلیٰ میں مقرر ہے کہ یہ مسجد نئی ثقلیہ تھی، اور اس نام سے مدینہ طیبہ میں کوئی مسجد معروف نہیں، اس سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ یہ مسجد طریق تھی۔ (۱) واللہ اعلم

نوافل کی جماعت کا حکم

"عن اسس بن مالک أن جدته مليكة دعت رسول الله صلى الله عليه وسلم لطعام . قال أسس وصفت عليه أنا واليهم ورأته والمعجور من ورأنا" (رواه الترمذی)
اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ نفل نماز جماعت کے ساتھ ادا کرنا جائز ہے یا نہیں؟
امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک مطلقاً جائز ہے۔

امام مالک کے نزدیک مختصر جماعت غیر مشہور جگہ میں جائز ہے۔
امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر امام کے علاوہ دو مقتدی ہوں تو نوافل کی جماعت جائز ہے، ورنہ اگر امام کے علاوہ تین مقتدی ہوں تو پھر اس میں حنفیہ کے دو روایتیں ہیں، ایک جواز کی، دوسری عدم جواز کی، اور اگر امام کے علاوہ چار مقتدی ہوں تو اس صورت میں جماعت بلا خلاف مکروہ ہے، بہت اس حکم سے صلوٰۃ استسقاء، تراویح اور کسوف مستثنیٰ ہیں۔

حدیث باب

امام شافعی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں نفل نماز کا جماعت سے ادا کرے کا ذکر ہے۔

لیکن حضرات حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ جماعت تداعی کے بغیر تھی، اور حنائی کے نزدیک نوافل کی جماعت اس وقت مکروہ ہے جبکہ تداعی ہو، اور "تداعی" کا مطلب مصداق یہ ہے کہ کم از کم چار افراد امام کے علاوہ ہوں، اور یہاں ایسا نہیں کیونکہ اس حدیث میں امام یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ تین افراد ہیں۔ (۲)

(۱) منہج الصلوٰۃ، ۲۹۳، والطرايض، نظام الاری، ۳/۳۳۱، والدرالمصنوع، ۲/۱۳۰

(۲) دروس ترمذی، ۵۰۱، والدرالمصنوع، ۲/۱۵۷، انقلا عن فقہ السعالمی، ص ۲۶۸

عورتوں کے لئے جماعت سے نماز پڑھنے کا حکم

”عن ام ورقۃ بنت نوفل وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزورھا

بی بیٹھا وجعل لہماؤ ذنا یؤذن لہما وامرہاں تؤم اہل دارھا (بخاری) (رواہ ابو داؤد)

عورتوں کا مستقل اپنی علیحدہ جماعت سے نماز پڑھنے کے حکم میں اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عورتوں کا مستقل اپنی علیحدہ جماعت سے نماز پڑھنا مستحب ہے۔

جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے۔

در المغنی ”میں لکھا ہے کہ حنابلہ کی اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک انتخاب کی دوسری

ہم انتخاب کی۔

اور حنفیہ کے بعض فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر عورتیں باہر نکل کر جماعت کریں جب تو

ہے مکروہ اور اگر گھر ہی میں جماعت کر لیں تو جائز ہے۔

حدیث باب

اس بارے میں حضرات شافعیہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، لیکن فقہاء احناف نے اس حدیث

کو سرخ مانا ہے، اور تاخ وہ مشہور حدیث ہے جس کی تخریج ابو داؤد نے کی ہے ”صلوٰۃ المرأة فی بیئھا

الفصل من صلوتہا فی حجرتہا و صلوتہا فی مخرجہا الفصل من صلوتہا فی بیئھا“، ظاہر

بات ہے کہ ”مخرج“ (کوٹھڑی) بہت مختصر جگہ ہوتی ہے اور جماعت کے لئے وسیع جگہ درکار ہے۔ (۱)

☆☆☆

باب احکام الصف

صف بین السواری کا حکم

”عن عبد الحمید بن محمود قال، صلینا خلف امیر من الأمراء فاضطربنا الناس“

(۱) الدر المنثور ۱۳۷/۲ مسوئلاً فی المیران والمفسر لابی قدامہ.

فصلي ابن الساريين فلما صلينا قال انس بن مالك: كنا نقي هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم". (رواه الترمذي)

مستونوں کے درمیاں صف بندی کا کیا حکم ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام احمد، امام اسحاق اور بعض اہل ظاہر ستونوں کے درمیان صف بندی کو کفر و تحریک قرار دیتے ہیں، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

لیکن حنیفہ شافعیہ اور مالکیہ بلا کراہت ستونوں کے درمیان صف بندی کے جوار کے قائل ہیں۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے ان کے مسلک پر اس کی توجیہ یہ ہے کہ مسجد نبوی کے ستون برابر نہیں تھے، بلکہ میڑھے تھے، لہذا اگر ان کے درمیان صف بنائی جاتی تو صف سیدھی نہ ہو پاتی تھی، اسی بنا پر صف بین السواری کو کمرہ سمجھا جاتا تھا، اور حضرات صی بائیں سے بچتے تھے، اور ”کسانظی ہذا الخ“ کا بھی یہی مطلب ہے، لہذا جہاں ستون متوازی ہوں وہاں ان کے درمیان کھڑا ہونا بلا کراہت جائز ہوگا۔ (۱)

صلوة خلف الصف وحده كما حكم

"عس وابصة بن معبدان وحلاصتي خلف النصف وحده فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعيد الصلاة" (رواه الترمذي)

اگر کوئی شخص صنف کے پیچھے اکیلے کھڑے ہو کر نماز پڑھے تو اس کی نماز کا کیا حکم ہے؟ اختلاف

امام ائمہ امام اسحاق اور ابن ابی لیلیٰ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر پچھلی صف میں کوئی شخص کھڑے ہو کر نماز پڑھے تو اس کی نماز ناسد واجب الاعداد ہے۔

لیکن امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوری کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص کی نماز ہو جاتی ہے، البتہ اس کی نکر وہ (تحریکی) ہے۔ (۱)

(۱) مشخصات درس لرمادی ۰۳۴/۱ و کلاس الفبا المصنوع ۰۱۸۸/۲ و تعداد تباری ۲۴۹/۳

(۲) حضرت خلیفۃ المسیحؑ کی یہ کہ اگر کوئی شخص لڑائی میں اپنے دانت پیچھے بند کر لے اور ہاتھ بڑھائے تو اس سے ہتھیار ہٹ جائے گا اور اس سے لڑائی نہ ہوگی۔

دلائل فقہاء

امام احمد اور امام اسحاق کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں اعادہ کا امر ہے، اور امر واجب کے لئے ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں اعادہ کا امر احتیاط پر محمول ہے، نہ کہ وجوب پر۔

جمہور کا استدلال ابو داؤد میں حضرت ابو بکرؓ کی روایت سے ہے "إِنَّهُ دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَلَمْ يَأْتِ اللَّهَ صَلَّيَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَاكِعٌ قَالَ فَرَكْعَتِ دُونَ الصَّفِّ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّيَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَاكِعٌ اللَّهُ حَرَمًا وَلَا تَعْدُ". اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکرؓ کو اعادہ کا حکم نہیں دیا، بلکہ ان کی نماز کو تسلیم فرما کر آئندہ اس فعل کا اعادہ نہ کرنے کی تاکید فرمائی، جس سے ثابت ہوا کہ صلوٰۃ تلف القف وعدہ مضیۃ صلوٰۃ نہیں، اگرچہ مکروہ ہے۔ (۱)

دو آدمیوں کی جماعت میں کھڑے ہونے کی ترتیب

"عن ابن عباس قال: صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة فقممت عن يساره فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم براسي من ورائي فجعلني عن يمينه" (رواه الترمذي)

اس بات پر اجماع ہے کہ امام کے ساتھ مقتدی اگر ایک ہو تو وہ امام کی دائیں جانب کھڑا ہوگا البتہ کھڑے ہونے کے طریقہ میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ مقتدی اور امام دونوں برابر کھڑے ہوں گے، کوئی آگے پیچھے نہیں ہوگا۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک مقتدی اپنا پنجہ امام کی ایڑیوں کی محاذات اور برابری میں رکھے گا۔

فقہاء حنفیہ نے فرمایا کہ اگرچہ لیل کے اعتبار سے شیخیں کا قول رائج ہے، لیکن تعامل امام محمدؒ کے قول پس ہے، اور وہ احوط بھی ہے، اس لئے کہ برابر کھڑے ہونے میں غیر شعوری طور پر آگے بڑھ جانے کا اندیشہ

ہوتا ہے، اور نماز میں حال ہو جانے کی صورت کسی قسم کی گراہت بھی نہ ہوگی، البتہ ان احکام کی رعایت کرنے کی صورت میں گراہت قبیح ہوگی۔ (مطالعہ المسنن: ۳۰۷/۳)

(۱) ملتفتین دوسرے ترمذی ۳۹۸/۱، و نظر أيضاً في الدر المنثور ۱۹۳/۲، و المفاتيح المصنوع ۲۰۸/۳۰

پایا جاتا ہے، جبکہ امام محمد کا قول اختیار کرنے کی صورت میں یہ خطرہ نہیں ہے، اسی لئے فتویٰ بھی امام محمد ہی کے قوس پر ہے۔ (۱)

تین آدمیوں کی جماعت میں کھڑے ہونے کی ترتیب

"عس سمرة بن جندب قال: امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كنا ثلاثة أن يتقدمنا أحدنا" (رواه الترمذی)

اس بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے کہ اگر امام کے علاوہ صرف دو مقتدی ہوں تو کھڑے ہونے میں ان کی کیا ترتیب ہوگی؟

چنانچہ جمہور فرماتے ہیں کہ اس صورت میں امام کو آگے کھڑا ہونا چاہئے۔
البتہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر مقتدی دو ہوں تو امام کو بیچ میں کھڑا ہونا چاہئے۔

دلائل ائمہ

امام ابو یوسف کا استدلال حضرت ابن مسعود کے اس اثر سے ہے جسے امام ترمذی نے ذکر کیا ہے "وَرَوَى عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ أَنَّهُ صَلَّى بَعِثْتُهُ وَالْأَسْوَدَ فَأَقَامَ أَحَدُهُمَا عَنْ يَمِينِهِ وَالْآخَرَ عَنْ بَسَارِهِ" ورواه عن أبي بصير عن النبي صلى الله عليه وسلم".

لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت ابن مسعود کا یہ عمل جبکہ کی بجلی کی بناء پر تھا، اور ایسے مواقع پر جمہور کے نزدیک بھی درمیان میں کھڑا ہونا جائز ہے۔

جمہور کا ایک استدلال حدیث باب سے ہے۔

نیز ترمذی میں حضرت انس کی روایت مروی ہے اس میں حضرت انس فرماتے ہیں "وصفني عليه انا والبنهم ورائه والعجور من ورائنا" یہ روایت جمہور کے مسلک پر بالکل صریح ہے۔ (۲)

☆☆☆

(۱) ملخصاً من توس ترمذی ۳۹۹/۱، وکذا فی الدر المنصور ۱۵۶/۳، وفتحات الطبع ۶۰۳/۲۰
(۲) انظر لهذه المسئلة، توس ترمذی ۵۰۰/۱، والدر المنصور ۱۵۹/۳، وفتحات الطبع ۶۰۶/۲۰

باب الإمامۃ

أحق بالامامۃ کون ہے؟

”عن ابی سعید الأنصاری یقول: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: یوم

القوم أقرأهم لکتاب اللہ فإن کانوا فی القراءۃ سواء فأعلمهم بالسنة“ (رواہ الترمذی)

امامت کے لئے جن اوصاف کی ضرورت ہے وہ بہت سے ہیں، مثلاً قراءۃ، علم، ورع و تقویٰ، بس (زیادہ عمر والا ہونا)، قدم فی الہجوة، وغیرہ وغیرہ، ان سب میں زیادہ ترجیح ”قراءۃ“ اور ”علم“ کو حاصل ہے، لہذا ان دو صفت والے کو دیگر صفات امامت والے پر ترجیح ہوگی، لیکن خود ان دونوں میں سے کس کو ترجیح حاصل ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ قراءت کو علم پر ترجیح حاصل ہے یعنی ”اقرأ“ احق بالامامۃ یعنی امامت کا زیادہ حقدار ہے اور ”اعلم“ پر مقدم ہے، اور اقرأ سے مراد وہ شخص ہے جو تجوید بہ قراءت میں زیادہ ماہر ہو، اور جسے قرآن زیادہ یاد ہو، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ علم یا افتہ کو اقرأ پر ترجیح دیتے ہیں، مالکیہ اور شافعیہ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

ولائے ائمہ

امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال مرض و فاقات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہے ”مروا ابابکرؓ فلیصل بالناس“ اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض و فاقات میں امامت حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سپرد فرمائی، حالانکہ حضرت ابی بن کعبؓ ”اقرأ“ تھے، ظاہر ہے کہ یہاں حضرت ابوبکر صدیقؓ کی تقدیم علم ہونے کی بناء پر تھی، چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں ”وکان ابوبکرؓ اعلما“ اگر ”اقرأ“ کی تقدیم افضل ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابی بن کعبؓ کو امام

ہوتا ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں جب کہ قرآن حکیم کے حفاظ و قراء کم تھے، اور ہر شخص کو اتنی مقدار میں آیات قرآنیہ یاد نہ ہوتی تھیں جن سے قراءت مسنونہ کا حق ادا ہو جائے تو حفاظ و قراءت کی ترغیب کے لئے امامت میں اقرأ کو مقدم رکھا گیا تھا، بعد میں جب قرآن کریم اچھی طرح رواج پا گیا تو اعلیت کو استحباب امامت کا اولین معیار قرار دیا گیا، کیونکہ اقرأ کی ضرورت نماز کے صرف ایک رکن یعنی قراءت میں ہوتی ہے، جبکہ علم کی ضرورت نماز کے تمام ارکان میں ہوتی ہے۔ بہر حال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مرض و وفات میں حضرت ابو بکر صدیقؓ کو امام مقرر کرنا ان کے اعلم ہونے کی بناء پر تھا، اور چونکہ یہ واقعہ بالکل آخری زمانہ کا ہے اس لئے ان تمام احادیث کے لئے تاریخ کی حیثیت رکھتا ہے، جن میں اقرأ کی تقدیم کا بیان ہے۔ (۱)

تابالغ کی امامت کا حکم

”عن عمرو بن سلمة قال..... فقلتموني بين ابيديهم ، وانا ابن مسعود اوسع مني ، وكانت علي بردة كنت اذا سجدت تقلصت (۲) عسى ، فقالت امرأة من الحنظلي الا تعطون عنا امامت فاراكم الخ“ (رواه البخاري)

تابالغ کی امامت میں اختلاف ہے کہ اس کی امامت درست ہے یا نہیں؟ چنانچہ امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ تابالغ کی امامت مطلقاً درست ہے۔ امام ثوری اور امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اس کی امامت مطلقاً مکروہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ تابالغ بچہ نوافل میں امامت کر سکتا ہے، فرائض میں نہیں کر سکتا۔ (۳)

تائیدین جواز کا استدلال

امام شافعیؒ حضرت عمرو بن سلمہؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

(۱) خلافت ابن عباسؓ ۵۰/۱، مکتبہ المصنفات للطبع ۶/۱۵۵، وفتح الملهم ۱۸/۳، باب من اتقى بالإمامة (۲) مکرر در سنن۔

(۳) راجع، المجموع شرح المذهب ۳/۳۴۹، وبلل المصنف ۳/۱۹۷، وفتح الباری ۸/۲۳۱۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ابتداء اسلام کا واقعہ ہے، ورنہ کشف عورت کے باوجود نماز کو جائز کرنا پڑے گا، لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

تاکلیف عدم جواز کا استدلال

امام ابوحنیفہؒ وغیرہ حضرات کا استدلال حضرت ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ کے آثار سے ہے۔

چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے "لا یؤم الغلام حتی یمتلم"

اور حضرت ابن مسعودؓ کا ارشاد ہے "لا یؤم الغلام حتی یجب علیہ الحلوۃ"

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ بچہ فراغت کی امامت اس لئے نہیں کر سکتا کہ بچہ مقفل ہوتا ہے اور مفترض (۱) کی، قدہ مقفل کے چھپے صحیح نہیں، کیونکہ امام کی نماز صحت و فساد کے اعتبار سے مقتدی کی نماز کو حتمین ہوتی ہے، جیسا کہ ارشاد نبویؐ ہے "الإمام ضامن" اور یہ مسلم اصول ہے کہ ہر چیز اپنے ماتحت کو حتمین ہو سکتی ہے نہ کہ فوق کو، لہذا نابالغ کی نقل نماز کے ضمن میں بالغ کی فرض نماز نہیں آ سکتی۔ (۲)

فاسق کی امامت کا حکم

"عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوۃ المکتوبۃ

رجۃ خلف کل مسلم برأکان أو فاجراً... إلخ" (رواہ ابو داؤد)

فاسق کی قسمیں

فاسق کی دو قسمیں ہیں:

(۱) فاسق من حیث الاعتقاد، جیسے وہ بدعتی جو لوگوں کو اپنی بدعت کی طرف دعوت دیتا ہے۔

(۲) فاسق من حیث الافعال، یعنی جس کے افعال فاسق لوگوں کی طرح ہوں۔

فاسق کی امامت

فاسق کی امامت درست ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک مطلقاً دونوں قسموں کی امامت فاسد ہے نماز صحیح نہ ہوگی۔

(۱) مقفل، نقل نماز پڑھنے والے کو کہتے ہیں جبکہ "معرض" نماز پڑھنے والے کو کہتے ہیں۔

(۲) النظر لهذا التفصیل، إتمام الباری، ۳/۶۷، والفرع المصنوع، ۱۳۵/۲، وطلحات المتفح، ۶۲۱/۲، وکشف
قاری، کتاب المغازی، ص ۵۳۳

امام احمدؒ کے نزدیک قسم اول کی تو امامت فاسد ہے اور قسم ثانی میں ان کی دو روایات ہیں، جواز،

وعدم جواز۔

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک دونوں کی صحیح ہے البتہ مکروہ ضرور ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

حنفیہ اور شافعیہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں مطلقاً جاز اور فاسق کے پیچھے جواز صلوٰۃ کا ذکر ہے، اور حدیث باب میں "واجب" سے مراد جائز ہے۔

لیکن مالکیہ اور حنابلہ حدیث باب کو امراء پر محمول کرتے ہیں کہ امیر اور حاکم کے پیچھے نماز درست ہے اگرچہ وہ فاسق ہو، اور عام حالات میں فاسق کے پیچھے نماز درست نہیں، اس بارے میں خود مالکیہ اور حنابلہ حضرات کا استدلال اس حدیث ہے "لا یؤمنکم ذو جرنۃ فی دینہ"۔

لیکن اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اور حنفیہ کی مستدل حدیث باب بھی ضعیف ہے، لہذا اس بارے میں اصل کی طرف رجوع کرنا پڑے گا اور اصل یہ ہے کہ جس کی نماز صحیح ہوگی اس کی امامت بھی درست ہوگی، "من صحت صلوٰۃ صحت إمامتہ"۔ اور فاسق کی نماز صحیح ہے لہذا اس کی امامت بھی صحیح ہوگی۔ (۲)

امامت من المصحف کا حکم

"قال الإمام البخاری و کانت عالمة یؤمها عبدہا ذکوان من المصحف" (صحیح البخاری)

اس اثر کا مطلب یہ ہے کہ حضرت ذکوان حضرت عائشہؓ کو نماز پڑھاتے تھے اس حالت میں کہ قرآن کریم کو سامنے رکھ کر اور اس میں دیکھ کر قراءت کرتے تھے۔

چنانچہ اس اثر سے امام احمدؒ نے نماز کے دوران مصحف کو دیکھ کر قراءت کے جواز پر استدلال کیا

ہے۔

امام مالکؒ نے تراویح میں اس کو جائز کہا ہے۔

(۱) حنفیہ لامع الفرائی، ص ۱۶۹

(۲) الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۶۹

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی، مگر اہل کتاب کی مشابہت کی وجہ سے ایسا کرنا مکروہ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال

اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کے ایک اثر سے ہے، وہ فرماتے ہیں "یہذا امیر المؤمنین ان یؤم الناس فی المصاحف" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس کی ممانعت فرمائی تھی۔

بعض حنفیہ نے فساد نماز کی علت عمل کثیر بتائی ہے، کہ امامت من المصحف کی صورت میں عمل کثیر لازم آتا ہے، اور یہ مقید للصلوٰۃ ہے۔

اور بعض حنفیہ نے فساد کی علت "تلف من الخارج" بتائی ہے یعنی نماز کا خارج نماز سے مستفادہ کرنا، اور یہی علت حنفیہ کے نزدیک رائج ہے، چنانچہ اگر عمل کثیر لازم نہ آئے تب بھی "قراءة من المصاحف" موجب فساد صلوٰۃ ہوگی۔

حضرت عائشہؓ کے اثر کا جواب

جہاں تک حضرت عائشہؓ کے مذکورہ اثر کا تعلق ہے اس کا جواب حنفیہ نے یہ دیا ہے کہ یہ اثر محتمل ہے اور یہ ممکن ہے کہ مصحف سے امامت کرنے کا مطلب یہ ہو کہ وہ نماز سے پہلے یا ترویج کے دوران مصحف اٹیکر یاد کر لیتے ہوں۔ (۱) واللہ اعلم

اعنیٰ کی امامت افضل ہے یا بصیر کی؟

"عن انس بن السی صلی اللہ علیہ وسلم استخلف ابن ام مکتوم یؤم الناس وهو

اعمیٰ" (رواہ ابو داؤد)

اس میں اختلاف ہے کہ اعمیٰ (نا بینا) کی امامت افضل ہے یا بصیر (بینا) کی امامت افضل ہے؟
حضرات شافعیہ کے نزدیک اعمیٰ اور بصیر مسئلہ امامت میں برابر ہیں، اس لئے کہ بصیر میں اگر یہ

(۱) راجع، إتمام البصر: ۳/۴۷۳، وتقریر بخاری: ۳/۴۷۳

وصف ہے کہ وہ نجاست کو دیکھ کر اس سے اچھی طرح بچ سکتا ہے تو اگلی میں یہ وصف ہے کہ وہ بصیرات (دیکھائی دینے والی چیزوں) میں مشغول نہیں ہوتا۔

ائمہ ثلاثہ اور جبور علماء کے نزدیک امامت بصیر افضل ہے امامت اگلی سے اس لئے کہ بصیر بنسب اگلی کے نجاست سے بچنے پر زیادہ قدرت رکھنے والا ہے، اور قبلہ کی سمت اچھی طرح معلوم کر سکتا ہے۔

ملاحظہ فرمائیے کہ امامت اگلی حنفیہ کے یہاں اس وقت مکرور ہے جبکہ ایسا بصیر موجود ہو جو علم میں اگلی سے زائد یا اس کے برابر ہو، ورنہ نہیں۔

ان سب کے یہ خلاف ابواسحاق مروزی اور امام غزالی کے نزدیک امامت اگلی افضل ہے امامت بصیر سے، اس لئے کہ اگلی کی لہذا اقرب الی انکشاف ہے بنسب بصیر کے کہ وہ بصیرات میں مشغول ہو جاتا ہے۔ (۱)

مہمان کا میزبان کے ہاں امامت کرنے کا حکم

”عن مانک بن الحویرث قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول: من زار لوماً فلا یؤمنہم ولیؤمنہم رجل منهم“ (رواہ ابو داؤد)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مہمان میزبان کے ہاں امامت کر سکتا ہے یا نہیں؟ امام اسحاق کے نزدیک اگر کوئی شخص دوسری مسجد یا دوسری قوم کے پاس جائے اور ان کی امامت کرے تو یسجد نہیں ہے، مگر چند لوگ اجازت دے دیں۔

جبکہ جمہور ائمہ کے نزدیک اگر اجازت دے دیں تو بلا کراہت صحیح ہے اور اگر اجازت نہ دیں، تب بھی صحیح ہوگی، البتہ خلاف اولیٰ ہے۔

دلائل ائمہ

امام اسحاق کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ جب شرائط امامت موجود ہیں تو پھر امامت صحیح نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث عدم اذن کی صورت پر

کہا کہ اگر اہل ہند، ہندو پھر جائز نہیں۔ واللہ اعلم

تطویل الركوع للنجائی کا حکم

”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني لا قوم الى الصلوة وانما بعد ان اطول

لها فاسمع بكاء الصبي فالتجوز... إلخ“ (رواه ابو داود)

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ بعض مرتبہ میں نماز کے لئے کھڑا ہوں اور پہلے سے ارادہ نماز کو دراز کرنے کا ہوتا ہے لیکن کسی بچے کے رونے کی آواز سنتا ہوں (جس کی آواز میں شریک ہوتی ہیں) تو اس لئے نماز مختصر کر دیتا ہوں کہ بچے کی ماں پر شاق گذرے گا۔

بعض علماء نے اس حدیث سے تطویل الركوع للنجائی یعنی نماز میں شامل ہونے والے کے لئے رکوع لمبا کرنے کے مسئلہ پر استدلال کیا ہے، چنانچہ امام خطابی فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ امام کو رکوع کی حالت میں اگر یہ محسوس ہو کہ کوئی شخص نماز میں شرکت کے لئے آ رہا ہے تو امام ادراک رکعت کے لئے مقدار رکوع کو دراز کر سکتا ہے، اس لئے کہ جب ایک دنیوی مصلحت کی خاطر نماز کو خفیف کر سکتے ہیں تو ان مصلحت کے لئے اس کو کیوں نہیں بڑھا سکتے، بہر حال اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ بعض علماء جیسے امام شعبی، حسن بصری، ابن ابی لیلیٰ، ابن حجر ات ترمذی، امام احمد اور امام اسحاق کی رائے ہے۔ لیکن جو علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایسا کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ امام ابو حنیفہ سے تو یہ مردی ہے۔

”إلى أحسن عليه امر أعظم أي الشرك“

اور جہاں تک امام خطابی کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال بے محل ہے اور یہ قیاس، قیاس مع الفارق ہے یعنی تطویل کو تخفیف پر قیاس کرنا، کیونکہ تخفیف کے ائمہ (نماز پڑھانے والے) پہلے سے نا مودوم کلف ہیں پھر تطویل کو اس پر کیسے قیاس کیا جاسکتا ہے۔

نیز تخفیف اور اختصار میں غیر صلوٰۃ کو صلوٰۃ میں داخل کرنے کا شبہ نہیں اور تطویل میں غیر صلوٰۃ کو صلوٰۃ میں داخل کرنے کا شبہ ہے، بنا برین پہلی صورت جائز ہے اور دوسری صورت جائز نہیں۔ (۱)

امام کی متابعت مقارنت افضل ہے یا معاقبت؟

۱۷/۶ "عن البراء بن عازب قال کنا لصلی خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم فإذ قال: سمع اللہ لمن حمده، لم یحیی أحدنا ظہره حتی یضع النبی صلی اللہ علیہ وسلم جہتہ علی الأرض" (مطبوع علیہ)

امام کی متابعت کی دو صورتیں ہیں:

(۱)۔ مقارنت یعنی مقتدی امام کے ساتھ نماز کے افعال ادا کرے، امام کی تکبیر تحریر کہنے کے ساتھ تکبیر تحریر کہے، اسی طرح رکوع کے ساتھ رکوع ہو اور سجود کے ساتھ سجود ہو وغیرہ اور اس کو مواصت بھی کہتے ہیں۔

(۲)۔ معاقبت یعنی مقتدی امام کے فعل کے بعد محصل اس فعل کو بجالائے۔

امام کی اتباع مقارنت و معاقبت دونوں طریقوں سے جائز ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقارنت افضل ہے اور صاحبین کے نزدیک معاقبت افضل ہے مقارنت سے۔ لہذا مطلق متابعت لازم اور واجب ہے، البتہ مقارنت امام اعظمؒ کے نزدیک سنت اور افضل ہے اور صاحبین کے نزدیک مقارنت سنت و افضل نہیں بلکہ معاقبت سنت و افضل ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی سے ہے "إما جعل الإمام لیؤتم بہ"۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق متابعت واجب ہے اور چونکہ مقارنت کی صورت میں متابعت بطریق اتم و اکمل پائی جاتی ہے اس لئے مقارنت افضل اور اولیٰ ہے۔

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مقتدی امام کا تابع ہوتا ہے اور جمعیت مقارنت کی صورت میں تحقق نہیں ہو سکتی بلکہ جمعیت کے لئے ضروری ہے کہ امام کے فعل کے بعد محصل وہ فعل کیا جائے چنانچہ اس کی طرف اس حدیث میں اشارہ ہے "فإذا کبر فکبروا، وإذا رکع فإرکعوا" کیونکہ یہاں "فأرکعوا" تعقیب مع الوصل کے لئے ہے۔

ماخزین حضرات نے فتویٰ صاحبین کے قول پر دیا ہے تاکہ مقارنت کی وجہ سے کہیں امام پر بہت اور تقدم لازم نہ آئے، جو ممنوع ہے۔ (۱) واللہ اعلم

اختلاف مکان مانع اقتداء ہے یا نہیں؟

”عن عائشة قالت صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجرة والناس

يأمنون به من وراء الحجرة“ (رواه ابو داؤد)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ امام اور مقتدی کے درمیان اختلاف مکان صحیح اقتداء سے مانع

ہے یا نہیں؟

چنانچہ حضرات شافعیہ وغیرہ کے نزدیک اختلاف مکان صحیح اقتداء سے مانع نہیں، مثلاً امام مسجد میں ہوا اور مقتدی خارج مسجد، یا یہ کہ امام سڑک کی ایک طرف ہوا اور مقتدی دوسری طرف ہو درمیان میں سڑک مائل ہو، یا درمیان میں کوئی نہر حائل ہو سامنے سے امام مقتدی کو نظر آ رہا ہو۔ اور حضرات حنفیہ کے نزدیک اختلاف مکان صحیح اقتداء سے مانع ہے۔

دلائل ائمہ

حضرات شافعیہ وغیرہ کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جبکہ حنفیہ کا استدلال حضرت عمر فاروقؓ کے اثر سے ہے جو علامہ بیہقی نے نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں: ”اذا كان بينه وبين الإمام طريق أو حائط أو نهر فليس هو معه“ کہ اگر مقتدی اور امام کے درمیان کوئی راستہ ہو یا دیوار ہو یا نہر ہو تو پھر مقتدی کو امام کے ساتھ نہیں سمجھا جائے گا۔

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں اس لئے کہ ہمارے یہاں مانع کن لاقتداء وہ اختلاف مکان ہے جو حقیقت بھی ہو اور حکماً بھی، حدیث باب میں اختلاف مکان اگرچہ حقیقت یا یا حکماً مگر حکماً نہیں، اس لئے کہ مسجد میں صحابہؓ کی جو صف لگی ہوئی تھی وہ حجرہ کے دروازے سے متصل تھی، اور حجرہ شریفہ کا دروازہ مشہور ہے کہ وہ مسجد کی جانب کھلا ہوا تھا، تو جب مسجد کی صفیں حجرہ شریفہ کے دروازہ تک پہنچ گئیں تو اتصال صفوف کی وجہ سے مکان حکماً متحد ہو گیا۔ (۲) واللہ اعلم

(۱) نظر التفصیل، صفحات التبیح، ۲/۲۲۴، والفر المنجود، ۲/۱۶۳، وکشف القوری وکتاب الصلوٰۃ، ص ۶۰۴

(۲) نظر المنصور، ۳/۴۳۶، وکتاب الصلوٰۃ، ص ۶۰۴، وکشف القوری وکتاب الصلوٰۃ، ص ۶۰۴

حیولت مانع اقتداء ہے یا نہیں؟

اور جہاں تک حیولت کا تعلق ہے یعنی کسی چیز کا امام اور مقتدی کے درمیان حائل بن جانا، یہ بالاتفاق صحیح اقتداء سے مانع ہے، بشرطیکہ مقتدی پر امام کا حال مشتبہ ہو رہا ہو۔ یعنی یہ پتہ نہ چل رہا ہو کہ وہ اس وقت کونسا رکن ادا کر رہا ہے۔ (۱)

نماز میں امام اور مقتدی کے مکان جدا ہونے کا حکم

امام کا ارتفاع مقتدی پر ائمہ اربعہ کے نزدیک مکروہ ہے، البتہ مسئلہ کی قیود و تفصیل میں کچھ اختلاف ہے۔

حنابلہ کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر ارتفاع ضرورۃً ہو تو جائز ہے، مثلاً تعلیم کی ضرورت سے جب کہ صحیحین کی روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر چڑھ کر لوگوں کو نماز پڑھائی۔
حنفیہ کے نزدیک کراہت اس وقت ہے جب صرف امام یا صرف مقتدی بلندی پر کھڑا ہو اور اگر امام کے ساتھ بعض مقتدی بھی ہوں تب کراہت مرتفع ہو جاتی ہے، نیز قدرا ارتفاع میں بھی ہمارے یہاں چند اقوال ہیں:

۱۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قدرا ارتفاع آدمی کی قد کے برابر ہے۔

۲۔ امام طحاویؒ کے نزدیک قدرا ارتفاع آدمی کی قد سے زائد ہے۔

۳۔ بعض کے نزدیک قدرا ارتفاع ایک ذراع کے برابر ہے۔

۴۔ اور بعض حضرات کے نزدیک قدرا ارتفاع یہ ہے کہ جس سے امام اور مقتدی کے درمیان امتیاز واقع ہو جائے۔ اور یہی قول رائج ہے۔ (۲)

اور اگر اس کا برعکس ہو یعنی مقتدی بلندی پر ہو اور امام پست جگہ میں تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ بھی مکروہ ہے اور حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔ (۳)

(۱) المعتمد السابق

(۲) عندی، یوسف بن قفطیۃ الرحل وعند الطحاوی مالاً عنی القامة لیل بقدر فروع وقیل ما یقع بہ الاستیوار هو الرجب.

(۳) المعتمد ۱۵۰/۲، والطریش، کشف الباری، کتاب الصلوٰۃ، ص ۵۸۷، وایضاً الباری ۱/۲۱۳

اقتداء القائم خلف الجالس کا حکم

”عن انس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج عن فارس فخرجش فصلی بنا قاعداً فصلياً معه قعوداً... الخ“ (رواه الترمذی)

حدیث باب میں ”جش“ کے معنی ہیں، کھل کا پھل جانا، ابوراد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا داہنا پہلو پھل گیا تھا۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام اور منفرد کے لئے بغیر عذر کے فرض نماز قاعد یعنی بیٹھ کر ادا کرنا درست نہیں، اور ایسا کرنے کی صورت میں اس کی نماز نہ ہوگی، البتہ اگر امام عذر کی بناء پر بیٹھ کر نماز ادا کر رہا ہو تو مقتدیوں کی اقتداء اور اس کے طریقہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس بارے میں تین مذاہب (۱) مشہور ہیں:

پہلا مذہب

امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ امام قاعد (بیٹھ کر نماز پڑھانے والے امام) کی اقتداء کسی بھی محل میں جائز نہیں، نہ بیٹھ کر نہ کھڑے ہو کر، البتہ اگر مقتدی بھی معذور ہوں اور کھڑے نہ ہو سکتے ہوں، تو وہ ایسے امام کی اقتداء کر سکتے ہیں، یہی مسلک امام محمد کی طرف بھی منسوب ہے، پھر امام محمد، ابن القاسم اور کثر، لکھنے نے تو مقتدیوں کی معذوری کی صورت میں بھی اقتداء بالمریض القاعد کو مکروہ کہا ہے، بلکہ بعض مالکیہ تو اس کے بھی عدم جواز کے قائل ہیں۔

امام مالک حدیث باب کے واقعہ کو منسوخ مانتے ہیں، اور مصنف عبدالرزاق میں امام شعبی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو مرسل مروی ہے ”ولا یؤمن رجل بعدي حالاً“۔ لیکن جمہور یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا مدار جاہل برہمی پر ہے، جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہے، لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

دوسرا مذہب

دوسرا مذہب امام احمد، امام اوزاعی، امام اسحاق اور ظاہریہ کا ہے، ان کے نزدیک اگر امام مریض (۱) والخصیل فی معارف السنن ۳/۳۲۳ وفتح المصنوع ۳/۲۳۱، التوالی الامتہ فی ان الإمام إذا جلس لقاعداً صلی من مطلقاً قاعداً أو قاعداً ۲

استدلال یہ ہے کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء (۱) کی نماز پڑھ لیتے تھے اور پھر اپنی قوم کو جا کر وہی نماز پڑھاتے تھے لہذا دوسری بار وہ معتقل (۲) ہوتے تھے جبکہ ان کے مقتدی مفترض۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک مفترض کا معتقل کے پیچھے اقتداء کرنا درست

نہیں، امام احمدؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق اور ایک شافعیہ کے مطابق۔ (۳)

دلائل جمہور

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے "قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، الإمام ضامن والمؤذن مؤمن" کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ امام ضامن

ہے اور مؤذن امین ہے، اور امام مقتدیوں کی نماز کا اسی وقت ضامن ہوگا جبکہ دونوں کی نماز ایک ہو، اس لئے کہ گرام معتقل ہے تو مفترض مقتدیوں کی نماز کا ضامن نہیں بن سکتا تو امام بھی نہیں بن سکتا۔

(۲) اسی طرح صحاح میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "إنما جعل الإمام ليؤتم به . . .

البح" کہ امام اس لئے مقرر کیا گیا ہے تاکہ اس کی اقتداء کی جائے، اور اقتداء کہتے ہیں کسی چیز میں مقتدی کی پیروی کو، اور اقتداء المفتروض بالمعتقل کے مسئلہ میں مقتدی کی نماز نقل ہے جبکہ مقتدی فرض پڑھ رہے ہیں تو اقتداء کہاں ہوئی، معلوم ہوا کہ معتقل کے پیچھے مفترض کی نماز درست نہیں ہوگی۔

حضرت معاذؓ کے واقعہ کی توجیہات

جہاں تک حضرت معاذؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو حنفیہ اور مالکیہ کی طرف سے اس کی متعدد

توجیہات کی گئی ہیں۔ (۴)

(۱)۔ ایک یہ کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے بیعت لقل شریک ہوتے ہوں

کے، اور اپنی قوم کو بیعت فرض نماز پڑھاتے ہوں گے۔

(۲)۔ ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو کہ حضرت معاذؓ بیعت لقل امامت

(۱) ائمہ ائمہ طروحات

(۲) معتقل: صل نماز پڑھنے والے کو کہتے ہیں جبکہ "مفترض" فرض نماز پڑھنے والے کو کہتے ہیں۔

(۳) معطل لتفصل، معارف السنن: ۹۲/۵

(۴) التفصيل فی معارف السنن: ۹۲/۵

کرتے تھے تب بھی اس سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں۔
 (۳) تیسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ اگر بالفرض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت بھی ہو تب بھی یہ ہو سکتا ہے کہ یہ حکم منسوخ ہو اور اس وقت کا واقعہ ہو جب ایک فرض نماز دوسرے پڑھنا جائز تھا اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ”لا تلتصلي صلوٰۃ مکتوبة فی یوم موئین“ نے اس منسوخ کر دیا۔

(۴) لیکن بہتر توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھ کر عشاء ہی کی نماز اپنی قوم کو نہیں پڑھاتے تھے بلکہ واقعہ یہ تھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مغرب کی نماز پڑھتے تھے اور اپنی قوم کو عشاء کی نماز پڑھاتے تھے، لہذا اقتداء المعترض بالمنفل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جس کی دلیل یہ ہے کہ ترمذی کی حدیث میں صراحت ہے ”عن جابر بن عبد اللہ ان معاذ بن جبلؓ کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب ثم یرجع الی قومہ فیؤمئہم“ اس تحقیق پر بات بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ (۱)

مسبق امام کے ساتھ اول صلوٰۃ کو پاتا ہے یا آخر صلوٰۃ کو؟

”عن ابی ہریرۃ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ادا قیمت الصلوٰۃ فلا تاتوا تسعون واتوا ہائمشون وعلیکم السکینۃ فعاذرتکم فصلوا واما لکم فاعلموا.... قال ابو داؤد وقال ابن عیینہ عن الزہری وحدہ فاقضوا... إلخ“ (۲) (ابوداؤد)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ مسبوق امام کے ساتھ جو نماز پاتا ہے وہ اس کی اول صلوٰۃ ہے یا آخر صلوٰۃ؟

چنانچہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مسبوق امام کے ساتھ جو نماز پاتا ہے وہ اس کی اول صلوٰۃ ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک آخر صلوٰۃ ہے۔

(۱) ملخص من موس ترمذی ۳۱۵/۲، وکذا فی إمام الزہری ۳۸۹/۳، وفضائل الصحیح ۶۳۵/۲

ثمرۂ اختلاف

ثمرۂ اختلاف یہ ہوگا کہ اگر کسی شخص کو امام کے ساتھ چار میں سے دو رکعت ملی ہیں تو امام شافعیؒ درہام اٹھ کے نزدیک یہ شخص امام کے فارغ ہونے کے بعد جو دو رکعت پڑھے گا اس میں صرف سورۃ فاتحہ پڑھے گا کیونکہ اس کا یہ شفعہ اخیرہ ہے جس میں ضم سورت نہیں ہوتا، شیخین کے نزدیک ان دونوں رکعت میں قرآن کا یہ معنی فاتحہ مع ضم سورت کرے گا کیونکہ یہ اس کا شفعہ اولیٰ ہے۔

مستدلات ائمہ

امام شافعیؒ کا استدلال حدیث باب میں "فانصروا" سے ہے، اتمام کا تعلق ماضی سے ہوتا ہے یہ کہے کہ اتمام شی کا اس کے آخر سے ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ اس شخص کی نماز کا اخیر حصہ رو گیا ہے۔ اور شیخین کا استدلال حدیث باب کے دوسرے طریق میں "فانصروا" سے ہے، قضاء کا تعلق ماضی و ماضی سے ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ اس کی نماز کا شروع کا حصہ رو گیا ہے، آخری حصہ نماز کا تو وہ امام کے ساتھ پڑھ چکا امام کے فارغ ہونے کے بعد اب وہ اپنی شروع کی مار پڑھے گا، اور شفعہ اولیٰ میں قراءت مکمل ہوتی ہے۔

تیسرا قول

اس مسئلے میں تیسرا قول امام مالکؒ اور امام محمدؒ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ افعال میں اتمام ہوگا اور قراءت میں قضاء۔

اب اس کے لئے ایک مثال ایسی ہونی چاہئے جس میں تینوں مذاہب سامنے آجائیں دو یہ ہے کہ ایک شخص کو امام کے ساتھ صرف ایک رکعت (چوتھی) ملی، اب یہ شخص امام کے فارغ ہونے کے بعد شافعیہ احتیاج کے نزدیک ایک رکعت پڑھ کر تشہد کے لئے قعدہ کرے گا اور صرف اسی رکعت میں قراءت پوری کرے گا اس شخص کا پہلا شفعہ پورا ہو گیا، اب یہ شخص باقی دو رکعات میں صرف فاتحہ پڑھے گا، در شیخین کے نزدیک یہ شخص مسلسل دو رکعت پڑھ کر بیٹھے گا اور دونوں میں قراءت کاملہ کرے گا، اور امام مالکؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اتمام والوں کی طرح ایک رکعت پڑھ کر بیٹھ جائے گا جس میں قراءت پوری ہوگی اور اس کے بعد دلی رکعت میں بھی قراءت کاملہ کرے گا جس طرح شیخین کے نزدیک کرتا ہے۔ (۱)

(۱) الدر المنصور ۱۳۹/۲، وانظر ايضا، فتح المصنوع ۳۶۳/۳، القول الملحد لمحمد بن عبد الوہاب مع الإمام من -

امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے یا نہیں؟

”عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الإمام ضامن والمؤذن

مؤتمن... الخ“ (رواہ الترمذی)

امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے یا نہیں؟ یعنی امام کی نماز کے فساد ہونے سے مقتدی کی نماز فاسد ہو جاتی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرات حنفیہ فرماتے ہیں کہ امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے۔

جبکہ امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ امام اور مقتدی اپنی اپنی نمازوں کے خود ذمہ دار ہیں، اور امام کی نماز کے فساد ہونے سے مقتدی کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔

دلائل فقہاء

حضرات حنفیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں تصریح ہے کہ امام مقتدیوں کی نماز کے کفیل ہے، لہذا مقتدیوں کی نماز کا صلاح و فساد اس پر موقوف ہے۔

لیکن امام شافعی حدیث باب کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ ضامن کے معنی نگران اور نگہبان کے ہیں، لہذا مطلب یہ ہے کہ امام اپنے مقتدیوں کی نماز کا نگران ہے، یعنی اگر خود اس کی نماز فاسد ہو جائے تب بھی وہ مقتدیوں کی نماز کو فاسد نہیں ہونے دیتا، لیکن یہ تاویل خلاف ظاہر بھی ہے، خلاف لغت بھی اور خلاف روایت بھی، خود حضرات مسمیٰ نے اس حدیث کا وہی مفہوم سمجھا ہے جو حنفیہ نے اختیار کیا ہے۔

خود امام شافعی کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے ”لا تزدوا زلفہ و زراخوی“۔

لیکن حنفیہ اس آیت کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس سے استدلال درست نہیں، اس لئے کہ یہ آیت گناہ و ثواب کے بارے میں ہے نہ کہ افعال کی صحت و فساد کے بارے میں۔ (۱)

☆☆☆

باب صفة الصلوة

تکبیر تحریر میں ہاتھ اٹھانے کی حد کیا ہے؟

"عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه حلو مسكبه إذا

افتتح الصلوة... إلخ" (مطلق عليه)

نماز کی پہلی تکبیر میں ہاتھ اٹھانے کی حد کیا ہوگی؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ نماز کی پہلی تکبیر میں ہاتھوں کو کندھوں کے برابر تک اٹھانا چاہئے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ہاتھوں کو کانوں کے برابر تک اٹھانا چاہئے۔

جمہور کا استدلال

حضرات جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہاتھوں کو کندھوں

تک اٹھانا چاہئے۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث حلیہ عذر پر محمول ہے یعنی اس وقت پر محمول ہے

جب کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب پہنے ہوئے تھے، جس کی وجہ سے ہاتھ کانوں تک نہیں پہنچائے جاسکتے تھے،

اور اس کی دلیل حضرت وائلؓ کی یہ حدیث ہے: "عن وائل بن حجر أنه قال رأيت النبي صلى الله

عليه وسلم حين افتتح الصلوة رفع يديه حوالا أذنيه ثم أتبعهم فرائعهم يرفعون أيديهم إلى

صدورهم على الفتح الصلوة وعليهم برانس وأكسية."

لہذا حدیث باب سے عام حالات میں کندھوں تک ہاتھ اٹھانے پر استدلال درست نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال

امام ابوحنیفہؒ مندرجہ ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں:

(۱).... حضرت براء بن عازبؓ کی روایت ہے "قال كان النبي صلى الله عليه وسلم

إذا كثرت لفتاح الصلوة، رفع يديه حتى يكون إبهاماه قريباً من شحمتي أذنيه."

(۲).... حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت ہے "قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم

حين يكبر للصلاة ويرفع يديه حيال اذنيه

ان دونوں روایتوں میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھوں کو کانوں تک اٹھایا کرتے

تھے۔ (۱)

تکبیر تحریمہ کے الفاظ میں اختلاف فقہاء

"عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مفتاح الصلوٰۃ الطہور

و تحریمها التكبير، وتحليلها التسليم" (رواہ الترمذی)

اس حدیث کے تحت دو مسئلے بیان کئے جاتے ہیں۔

پہلا مسئلہ

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے لئے کسی ذکر کی ضرورت ہے یا صرف نیت سے نماز شروع کی جاسکتی ہے؟

چنانچہ حضرت سعید بن المسیبؓ اور حسن بصریؓ کا مسلک یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے لئے تکبیر یا کوئی اور ذکر ضروری نہیں، بلکہ مجرد نیت سے نماز شروع کی جاسکتی ہے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک محض نیت سے ابتداء نہیں ہو سکتی، بلکہ ذکر ضروری ہے، اس مسئلہ میں حدیث باب پہلے مسلک کے خلاف جمہور کی حجت ہے۔

دوسرا مسئلہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جمہور کے ہاں تو نماز شروع کرنے کے لئے ذکر کی ضرورت تھی، اب اس ذکر کے بارے میں جمہور کا آپس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کوئی بھی ایسا ذکر جو اللہ تعالیٰ کی بڑائی پر دلالت کرتا ہو اس سے فریضہ تحریمہ ادا ہو جاتا ہے، مثلاً "اللہ اجل" یا "اللہ اعظم" کا صیغہ استعمال کرے تو اس کی نماز کا فریضہ ادا ہو جائے گا لیکن اعادۃ صلوٰۃ واجب ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ تکبیر یعنی اللہ اکبر اور اس جیسے دوسرے الفاظ کی فرضیت کے قائل

ہیں، ان کے نزدیک "تعلیم باری تعالیٰ کا کوئی اور صیغہ اس کے قائم مقام نہیں آدسکتا۔

صیغہ تکبیر کی تعیین میں اختلاف

پھر ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان صیغہ تکبیر کی تعیین میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صیغہ تکبیر صرف "اللہ اکبر" ہے۔

امام شافعیؒ صیغہ تکبیر میں "اللہ اکبر" کے ساتھ "اللہ الاکبر" (معرف باللام) کو بھی شامل

کرتے ہیں۔

اور امام ابو یوسفؒ "اللہ اکبر" اور "اللہ الاکبر" دونوں کے ساتھ "اللہ کبیر" اور "اللہ

اکبر" دونوں شامل کرتے ہیں۔

دائل فقہاء

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ صیغہ تکبیر کی فرضیت پر حدیث باب کے جملہ "تحریمها التكبير"

سے استدلال کرتے ہیں، کہ اس میں خبر معرف باللام ہے، جو صحر کا فائدہ دیتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ

آئید تکبیر میں منحصر ہے۔

امام الوضیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال آیت قرآنی "وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى" سے ہے، کہ اس

میں مطلق اسم باری تعالیٰ کا بیان ہے، صیغہ تکبیر کی کوئی خصوصیت نہیں، اور حدیث باب میں صیغہ تکبیر کی جو

تفصیل کی گئی ہے، وہ خبر واحد ہونے کی بناء پر قطعی الثبوت نہیں، لہذا اس سے فرضیت تو ثابت نہیں ہوگی،

البتہ اجوب ثبات ہوگا، اور وجوب کے ہم منکر نہیں۔ (۱)

صیغہ سلام میں اختلاف فقہاء

"عن ابی سعید قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مفتاح الصلوة الطهور

"للعزيمة التكبير، وتحليلها التسليم" (رواہ الترمذی)

صیغہ سلام کے اندر بھی ویسا ہی اختلاف ہے، جیسا صیغہ تکبیر میں ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک خروج عن الصلوٰۃ کے لئے صیغہ سلام یعنی "السلام

علمکم " فرض ہے، لہذا اگر کوئی شخص صیغہ سلام کے علاوہ کسی اور طریقہ سے نماز کو ختم کرے تو اس کی نماز نہیں ہوتی۔

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرض صرف خروج بصر المصلیٰ (۱) ہے، اور صیغہ سلام کے بارے میں مشائخ حنفیہ کی دو روایتیں ہیں، امام طحاویؒ سے مروی ہے کہ وہ سنت ہے، اور شیخ ابن ہمامؒ کہتے ہیں کہ واجب ہے، دوسرا قول رائج اور مختار ہے، لہذا جو شخص صیغہ سلام کے علاوہ کسی اور طریقہ سے نماز سے خارج ہو اس کا فریضہ ادا تو ہو جائے گا، لیکن نماز واجب الاعادة رہے گی۔

دلائل فقہاء

حدیث باب کا یہ جملہ "ونحلیہا التسلیم" ائمہ ثلاثہ کی دلیل ہے، کہ اس میں خبر معروف باللام ہونے کی بناء پر مفید صر ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ نماز سے حلال ہونا صیغہ تسلیم کے ساتھ مخصوص ہے۔

حنفیہ کا موقف یہاں بھی وہی ہے جو سابقہ مسئلہ میں گذر چکا کہ یہ خبر واحد ہے، جس سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے، فریضیت نہیں۔

نیز حنفیہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس واقعہ سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن کوشہد کی تعلیم دے کر فرمایا "إذا قلت هذا أو قضيت هذا فقد قضيت صلواتك إن شئت أو تقوم فقم وإن شئت أو تقعد فاقعد"۔ اس سے ثابت ہوا کہ بقدر التمشید بیٹھنے کے بعد کوئی اور فریضہ نہیں ہے، البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواعظ اور حدیث باب کے الفاظ سے وجوب ضرور معلوم ہوتا ہے، سو ہم اس کے قائل ہیں۔ (۲)

کیا تکبیر تحریمہ اور قراءت کے درمیان کوئی ذکر مستنون ہے؟

"عن ابي سعيد الخدري قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام إلى الصلوة بالليل كثير لم يقول: سبحانك اللهم... إلخ" (رواه الترمذي)

(۱) یعنی لازماً ہے کہ اصل سے تلازم کرے۔

(۲) درس ترمذی ۵۰۵/۱۰ و کشفی فتح الملہم ۳۰۱/۳، القرآن العلماء فی ان سلام التحلیل امر بالصلوۃ ۲۰۴، ہود کن من الصلوۃ لمسد۲

اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ تکبیر تحریرہ اور قراءت کے درمیان کوئی نہ کوئی ذکر مسنون ہے یا

ہیں؟

پانچ امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ تکبیر اور سورۃ فاتحہ کے درمیان کوئی ذکر مسنون نہیں، البتہ تکبیر کے بعد نزکی ابتداء براہ راست سورۃ فاتحہ سے ہوتی ہے، ان کا استدلال ترمذی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأبو بکر وعمر وعثمان يفتحون القراءۃ بالحمد فُرب العالمین"۔

لیکن جمہور کے نزدیک تکبیر اور فاتحہ کے درمیان کوئی نہ کوئی ذکر مسنون ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ آپؐ کی متدل حدیث میں افتتاح سے مراد افتتاحِ قراءت جہر یہ ہے لہذا قراءت ستر یہ اس کے منافی نہیں۔

تکبیر اور سورۃ فاتحہ کے درمیان کونسا ذکر افضل ہے؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ تکبیر اور سورۃ فاتحہ کے درمیان کونسا ذکر افضل ہے؟

شافعیہ کے نزدیک "توجیہ" افضل ہے، یعنی "إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض... إلخ" پڑھنا افضل ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک "ثناء" افضل ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے اپنے مسلک پر قرآن کریم کی اس آیت سے حتم کیا ہے، جو سورۃ أنعام میں آئی ہے، اور اس میں "هذا أكبر" کے بعد "إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض... إلخ" مذکور ہے، نیز بعض دوسری روایات سے بھی وہ استدلال رستے ہیں۔ (۱)

اور امام ابوحنیفہؒ نے سورۃ طور کی اس آیت سے استیناس کیا ہے، (۲) جس میں ارشاد ہے "وسبح بحمدهم تکبیر حین تقوم... إلخ"۔ (۳)

(۱) مجمع الآثار السنن، ص ۷۱، ۷۲، باب ما یقرأ بعد تکبیر الإعرام

(۲) المعنی لابن الدائم: ۲۸۲/۱

(۳) نظر فیہ المسئلۃ، ص ۱۰۰، الفحاحات الطبیح، ۳۶۶/۲، والذوالمحمود، ۲۵۲/۲

نماز میں تسمیہ کا جہر مسنون ہے یا اختفاء؟

”عن انس قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر و عثمان

بفتحون القراءۃ بالحمد للرب العالمین“ (رواہ الترمذی)

نماز میں تسمیہ کے جہر و اختفاء (۱) کے بارے میں اختلاف ہے، اور یہ اختلاف جواز و عدم جواز کا نہیں ہے، بلکہ محض افضل و منقول کا اختلاف ہے۔

چنانچہ اس بارے میں مذاہب کی تفصیل یہ ہے۔

کہ امام مالک کے نزدیک نماز میں تسمیہ سرے سے شروع ہی نہیں ہے، نہ جہر نہ سرا۔

امام شافعی کے نزدیک تسمیہ مسنون ہے، اور صلوات جہر یہ میں جہر کے ساتھ در سر یہ میں سر کے ساتھ پڑھا جائے گا۔

امام ابو حنیفہ، امام احمد اور امام اسحاق کے نزدیک بھی تسمیہ مسنون ہے، البتہ اسے ہر حال میں سرا پڑھنا افضل ہے، خواہ صلوٰۃ جہری ہو یا سری۔ (۲)

دلائل ائمہ

امام مالک کا استدلال حضرت انس کی حدیث باب سے ہے۔

لیکن حنیفہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مطلق تسمیہ کی نہیں بلکہ جہر بالتسمیہ کی نفی ہے، یا افتتاح سے قراءت جہریہ کی افتتاح مراد ہے نہ قراءت سریہ کی۔

امام شافعی کی دلیل سنن نسائی میں حضرت نعیم الحجر کی روایت ہے فرماتے ہیں ”صلیت وراء اسی ہریرۃ ثمر اسم اللہ الرحمن الرحیم، ثم قرأ یا م القرآن حتی ادا بلغ غیر المعطوب علیہم ولا الضالین فقال الناس: آمین... إلخ“۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت شافعیہ کے مسلک پر صریح نہیں، کیونکہ قراءت کے لفظ سے بسم اللہ کی نفس قراءت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ اس کا جہر، اس لئے کہ قراءت کے لفظ میں قراءت بالسر کا بھی احتمال ہے، البتہ اس روایت سے شافعیہ کا استدلال تام نہیں۔

(۱) یعنی نماز میں تسمیہ جہر سے چھ ماہی ہے یا اختفاء سے؟

(۲) انظر لهذه المسئلة، الصلیق المصیح، ۳۳۳/۱، و نصب الرایۃ: ۳۲۸/۱

اہل حنواف

حضرات حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) نسائی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے "صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

لہ یسبحنا فراءة بسم اللہ الرحمن الرحیم و صلی بنا ابو بکر و عمر فلم یسمعہما ہمما " ان سے واضح ہوا کہ حضرت انسؓ کا منشاء جبر تسمیہ کی نفی کرتا ہے، نہ کہ نفس قراءت کی۔

(۲) امام طحاویؒ نے روایت نقل کی ہے "عن ابن عباسؓ فی الجہر بسم اللہ

الرحمن الرحیم، قال: ذلک فعل الأعوراب"

(۳) میر طحاویؒ ہی میں حضرت انسؓ سے مروی ہے "قال کان عمرو و علی لا یجہراں

بسم اللہ الرحمن الرحیم ولا بالتعود ولا بالمأمین"

سہر حال یہ تمام روایات صحیح اور صریح ہونے کی بناء پر امام شافعیؒ کی مستدل روایت کے مقابلہ میں

دائم ہیں۔ (۱)

”بسم اللہ“ جزو قرآن ہے یا نہیں؟

اس بارے میں اختلاف ہے کہ ”بسم اللہ“ جزو قرآن ہے یا نہیں؟

چنانچہ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ سورہ نمل میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے خط کے ذیل میں

”اللہ“ آئی ہے وہ تو، واضح قرآن حکیم کا جزء ہے، البتہ جو ”بسم اللہ“ سورتوں کے شروع میں پڑھی

جاتی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

اہل مالک فرماتے ہیں کہ یہ قرآن کا جزء نہیں ہے، بلکہ دوسرے ادکار کی طرح ایک ذکر ہے۔

اہل شافعی و حنابل یہ کہ سورہ فاتحہ کا جزء تو ہے ہی پھر باقی سورتوں کا جزء ہے یا نہیں، اس میں

مذاہب فقہان میں اختلاف ہے کہ باقی سورتوں کا بھی جزء ہے۔

امام ابو حنیفہؒ یہ کہ یہ حروف قرآن تو ہے لیکن کسی خاص سورت کا جزء نہیں، بلکہ یہ آیت فصل

شما و شفی و قرآن ہے۔ (۲)

امام شافعی کا استدلال

امام شافعی کا استدلال سنائی میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہے "یسقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر لث علی انما سورة فقر اسم الله الرحمن الرحیم انا اعطینک الکوفہ حتی ختمها"۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ کی ابتداء بسم اللہ سے کی جو اس کے جزو سورۃ ہونے کی دلیل ہے۔

لیکن شافعیہ کے اس استدلال کا ضعف ظاہر ہے، کیونکہ بسم اللہ پڑھنے کی وجہ اس کا جزو سورۃ ہونا نہیں تھا، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بسم اللہ کی تلاوت بغرض ابتداء فرمائی تھی۔

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال

حنفیہ کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی معروف روایت سے ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان سورة من القرآن ثلاثون آية شععت لرجل حتی غفر له وہی تبارک الہی بیدہ الملک" اور سورۃ ملک کی تیس آیتیں اسی وقت بنتی ہیں جبکہ بسم اللہ کو اس کا جزو نہ مانا جائے، ورنہ اگر بسم اللہ کو بھی اس کا جزو شمار کریں گے تو کتنی آیات ہو جائیں گی۔

یہ تو احناف کی دلیل تھی، امام مالک بھی اسی سے استدلال کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جب بسم اللہ نہ سورۃ فاتحہ کا جزو ہوئی اور نہ کسی اور سورۃ کا، تو مجموعہ قرآن کا جزو کیسے بن سکتی ہے؟

اس کے جواب میں ہمارا کہنا یہ ہے کہ چونکہ بسم اللہ فصل بین السور کے لئے نازل ہوئی ہے، اس لئے کسی خاص سورۃ کا جزو نہیں، البتہ مجموعہ قرآن کا جزو ہے، کیونکہ قرآن کریم کی تعریف اس پر صدق آتی ہے یعنی "کلام اللہ المنزل علی محمد خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم المکتوب لی المصاحف المنقول عنہ لقلا متواکروا بلا شہۃ" لہذا اسے لا محالہ قرآن کریم کا جزو ماننا پڑے گا۔ (۱)

نماز میں سورۃ فاتحہ فرض ہے یا واجب؟

"عن عبادۃ بن الصامت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا صلوۃ لمن لم یقرأ

بعضہ الكتاب" (رواہ الترمذی)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض ہے یا واجب؟ چنانچہ ائمہ ثلاثہ سورۃ فاتحہ کو فرض اور رکن صلوٰۃ مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کے ترک سے نماز بالکل فاسد ہو جاتی ہے، ان کے نزدیک ضم سورۃ مسنون یا مستحب ہے۔

یہ حضرات سورۃ فاتحہ کی فرضیت پر حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قراءۃ فاتحہ فرض نہیں بلکہ واجب ہے، اور فرض مطلق قراءت ہے، یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک سورۃ فاتحہ اور ضم سورۃ دونوں کا حکم ایک ہے، یعنی دونوں واجب ہیں، اور ان میں سے کسی ایک کے ترک سے فرض تو ساقط ہو جاتا ہے لیکن نماز واجب الاعادہ رہتی ہے۔

حنفیہ کا استدلال قرآن کریم کی آیت "فاسرء وامالیسر من القرآن" سے ہے، کہ اس میں "ام بئر" کی قراءت کو فرض قرار دیا گیا ہے، اور کسی خاص سورۃ کی تعیین نہیں کی گئی، اس مطلق کی تفسیر خبر واحد سے نہیں ہو سکتی۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حنفیہ کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

- (۱) ... ایک یہ کہ حدیث باب میں "لا" نفی کمال کے لئے ہے نفی ذات کے لئے نہیں۔
- (۲) شیخ ابن ہمامؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ حدیث باب خبر واحد ہے، اور اس سے کتاب اللہ پر ردائی نہیں ہو سکتی، لہذا ہم نے فرض تو مطلق قراءۃ کو کہا لیکن سورۃ فاتحہ کو واجب قرار دیا، اس جواب کا ماحول یہ ہے کہ "لا" ہے تو نفی ذات ہی کے لئے لیکن نفی سے مراد یہ ہے کہ نماز واجب الاعادہ رہے گی۔

- (۳) لیکن حدیث باب کا سب سے زیادہ اطمینان بخش اور محققانہ جواب (۱) حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنی کتاب "فصل الخطاب فی مسئلۃ أم الكتاب" میں دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں "لا" نفی کمال کے لئے نہیں، بلکہ نفی ذات ہی کے لئے ہے، اور اس کا مقصد یہ ہے کہ عدم قراءت کی صورت میں نماز بالکل فاسد ہو جاتی ہے، مگر یہاں قراءت سے مراد تنہا قراءت فاتحہ نہیں، بلکہ مطلق قراءت

ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جو شخص مطلق قراءت نہ کرے، نہ ضم سورۃ کرے اور نہ فاتحہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی، گویا "لا" کے نفی ذات کے معنی اس وقت پائے جائیں گے جب فاتحہ اور ضم سورۃ دونوں کو ترک کر دیا گیا ہو۔

یہ تو جیسے اس لئے زیادہ رائج ہو جاتی ہے کہ بعض روایات میں اس حدیث کے ساتھ "فصاعداً" کی زیادتی مستند روایات سے ثابت ہے، جب یہ زیادتی ثابت ہوئی تو پوری عبارت اس طرح ہو گئی "لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فصاعداً" جس کا ترجمہ یوں ہو گا کہ "جو شخص فاتحہ اور "ما زاد" نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوگی، لہذا اب اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ جب قراءت بالکل منقطع ہو جائے تب عدم صلوة کا حکم ہوگا، اور یہ مفہوم حنفیہ کے مسلک کے عین مطابق ہے۔ (۱)

قراءت کتنی رکعتوں میں فرض ہے؟

"عن ابی ہریرۃ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل المسجد، فدخل رجل فصلی..... قال... ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن... والفعل ذلك في صلواتك كلها... إلخ" (رواہ الطرمذی)

اس بات پر اتفاق ہے کہ نماز میں قراءت فرض ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ فرض نماز کی کتنی رکعتوں میں قراءت فرض ہے؟

امام زقر اور حسن بصریؒ کے نزدیک صرف ایک رکعت میں قراءت فرض ہے، ان کا استدلال "فأقرأوا ما تيسر من القرآن" کے امر سے ہے، اور امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا لہذا ایک رکعت میں قراءت کرنا کافی ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک تین رکعات میں قراءت فرض ہے کیونکہ تین رکعات اکثر ہیں اور "للاكثر حکم الكل" مسلمہ قاعدہ ہے، گویا مالکیہ کے ہاں چاروں رکعتوں میں قراءت فرض ہے لیکن تین رکعات میں پڑھنے سے یہ حق ادا ہو جاتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک قرآن کی تمام رکعتوں میں قراءت فرض ہے، مشہور قول کے مطابق حنابلہ

(۱) مختصر اُمر حسن بصریؒ ۵۱۹/۱، وھرا بھا، الفح الملم ۱۶۹/۳، باب وجوب قراءۃ الفاتحة فی کل

ہم بھی یہی مسلک ہے، یہ حضرات قرآن کریم کے مطلق حکم سے استدلال کرتے ہیں، نیز حدیث باب کے اس جملے سے بھی استدلال کرتے ہیں "وافعل ذلک فی صلوٰۃک کلہا"

حضرات حنفیہ کے نزدیک پہلی دو رکعتوں میں قراءت فرض ہے اور آخری دو رکعتوں میں مسنون یا مستحب، ان کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؑ اور حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے فرماتے ہیں "لیرأی الاولین وسبح فی الآخرین" (۱)

قراءت خلف الامام کا مسئلہ

"عن عبادۃ بن الصامتؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب" (مطلق علیہ)

قراءت فاتحہ خلف امام کا مسئلہ ابتداء سے مختلف فیہ اور معرکہ الآراء رہا ہے، اس مسئلہ کو نماز کے اختلافی مسائل میں سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے کیونکہ اس میں اختلاف انصیلت اور عدم انصیلت کا نہیں جواز و عدم جواز بلکہ وجوب و تحریم کا ہے۔

اختلاف فقہاء

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک قراءت فاتحہ خلف الامام صلوات جہریہ اور صلوات سریہ (۲) دونوں میں مکمل تحریم ہے۔

دوسری طرف امام شافعیؒ کے نزدیک قراءت فاتحہ خلف الامام جہری اور سری دونوں نمازوں میں واجب ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس بات پر متفق ہیں کہ جہری نمازوں میں قراءت فاتحہ خلف الامام واجب نہیں لیکن پھر ان سے مختلف روایات ہیں، بعض روایات میں قراءت فاتحہ خلف الامام مکروہ، بعض میں جائز اور بعض میں مستحب قرار دی گئی ہے، اور سری نمازوں کے بارے میں ان سے تین روایات ہیں، ایک یہ کہ قراءت واجب ہے، دوسری یہ کہ مستحب ہے اور تیسری یہ کہ مباح ہے۔

(۱) ماسونین لمصباحات ۳۲۵/۲، والفرغ المصنوع ۲۶۸/۲، وروس ترمذی ۶۸/۲
(۲) صلوات جہریہ سے وہ نمازیں ہیں جن میں بخدا واد سے قراءت کی جاتی ہو، جبکہ "صلوات سریہ" کے معنی ان نمازوں کو کہتے ہیں جن میں قراءت مستحبہ واد سے کی جاتی ہو۔

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جہری نمازوں میں وجوب قراءت کا قول صرف امام شافعی کا ہے، بلکہ یہ بات بھی ان کے مشہور قول کے مطابق ہے، ورنہ تحقیق یہ ہے کہ امام شافعی بھی جہری نمازوں میں وجوب قراءت کے قائل نہیں ہیں، بلکہ یہ مسلک صرف ہمارے زمانہ کے غیر مقلدین کا ہے۔

قائلین قراءۃ فاتحہ خلف الامام کا استدلال

امام شافعی اور قائلین قراءت فاتحہ خلف الامام کی سب سے قابل اعتماد اور قوی دلیل حضرت حماد بن حاتم کی حدیث باب ہے۔

لیکن حدیث باب سے ان کا استدلال صحیح نہیں، اس لئے کہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ یہ منفرد (اکیلے نماز پڑھنے والے) یا امام کے حق میں ہے۔

دلائل احناف

اس مسئلے میں حضرات حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) حنفیہ کی پہلی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ"

یہ آیت تلاوت قرآن کے وقت استماع اور انصات یعنی سننے اور خاموش رہنے کے وجوب پر صریح ہے اور سورۃ فاتحہ کا قرآن ہونا مجمع علیہ ہے لہذا اس سے فاتحہ خلف الامام کی بھی منعت معلوم ہوتی ہے۔

(۲) حنفیہ کی دوسری دلیل ابن ماجہ میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی حدیث ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كان له إمام فقرأه الإمام له قراءة"۔

یہ حدیث صحیح بھی ہے اور حنفیہ کے مسلک پر صریح بھی، کیونکہ اس میں ایک قاعدہ کلیہ بیان کر دیا گیا ہے کہ امام کی قراءت مقتدی کے لئے کافی ہو جاتی ہے، لہذا اس کو قراءت کی ضرورت نہیں، پھر اس حدیث میں مطلق قراءت کا حکم بیان کیا گیا ہے جو قراءت فاتحہ اور قراءت سورۃ دونوں کو شامل ہے، لہذا دونوں میں امام کی قراءت حکماً مقتدی کی قراءت بھی جائے گی، لہذا مقتدی کا قراءت کو ترک کرنا "لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" کے تحت نہیں آتا۔ (۱)

(۱) راجع للتفصيل، درس ترمذی ۴۰/۲ - ۴۱ - ۴۸، وضحیات التفہیم ۳۶۸/۲، وفتح الملام ۱۱۴۱/۳
المسئلة الثالثة: قراءة الفاتحة واجبة على المأموم أم لا؟

قراءت کے دوران دعا کرنے کا حکم

”عن حذیفۃ انہ صلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکان یقول فی رکوعہ سبحان ربی العظیم وفی سجودہ سبحان ربی الاعلیٰ وما انی علی ایدہ رحمة الا وقف وسال... الخ“ (رواہ الترمذی)

ترجمہ: وما انی علی ایدہ رحمة الا وقف وسال: ظاہر یہ ہے کہ ان الفاظ میں نماز میں قراءت کے دوران دعا کرنے کا بیان ہے۔

چنانچہ حذیفہ اور مالکیہ کے نزدیک قراءت کے دوران اس قسم کی دعا کرنا نوافل کے ساتھ مخصوص

ہے۔

جبکہ شافعیہ اور حنابلہ اسے نوافل و فرائض دونوں میں عام مانتے ہیں، ان کا استدلال حدیث باب

ع سے ہے کہ اس میں نوافل اور فرائض کی کوئی تفصیل نہیں کی گئی۔
حذیفہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام مسلم نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے اس سے
علوم ہوتا ہے کہ روایت باب کا واقعہ صلوٰۃ اللیل سے متعلق ہے، لہذا شوافع و حنابلہ کا اس سے استدلال کرنا
درست نہیں۔ (۱)

آمین کہنا کس کا وظیفہ ہے؟

”عن وائل بن حجر قال: سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غیر المغصوب علیہم ولا الضالین وقال: آمین ومذہبہا صوته“ (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آمین کہنا کس کا وظیفہ ہے؟
جمہور کا مسلک یہ ہے کہ آمین کہنا مقتدی اور امام دونوں کا وظیفہ ہے، اور دونوں کے لئے سنت

ہے۔

امام مالک سے بھی ایک روایت یہی ہے، لیکن ان کی دوسری روایت زیادہ مشہور ہے، وہ یہ ہے کہ

آمین کہنا صرف مقتدی کا وظیفہ ہے، امام کا نہیں۔ (۲)

امام مالک کا استدلال

امام مالکؒ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قال الإمام غير المصنوب عليهم ولا الصائين فقولوا آمين إلح" امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں تقسیم کا ذکر ہی نہیں ہے، کہ امام کا کام یہ ہے کہ وہ "ولا الصائين" کہے، اور مقتدی کا کام یہ ہے کہ وہ "آمین" کہے، والعصمة نفاہی الشریکة (۱) جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ درحقیقت اس حدیث کا مقصد وثائق کی تقسیم نہیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ امام اور ماموم (مقتدی) دونوں بیک وقت آمین کہیں۔

جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت سے ہے، اس میں ہے "إذا أتم الإمام فاتموا... إلح" اس میں تائین امام کی تصریح کی گئی ہے۔ نیز حدیث باب میں بھی تصریح ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی آمین فرمایا یہ دونوں روایات جمہور کے مسلک پر بالکل واضح ہیں۔ (۲)

آمین بالجہر کا مسئلہ

"عس وانزل بن حجر قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم قرأ غير المصنوب عليهم ولا الصائين وقال: آمين ومذهبنا هو أنه" (رواه الترمذي) اس پر اتفاق ہے کہ آمین جہر اور سر (۳) دونوں طریقہ سے جائز ہے، لیکن فضیلت میں اختلاف ہے۔ شافعیہ اور حنبلیہ آمین بالجہر کو افضل قرار دیتے ہیں، پھر امام شافعیؒ کا قول قدیم (مفتی پ) یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں جہر کریں گے۔

امام ابو حنیفہؒ امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک اخفاء افضل ہے۔ (۴)

(۱) یعنی تقسیم شرکت کے سبب یہ فرقہ ہے۔

(۲) ملخص من موس ترمذی ۵۲۲/۱، جامع لطیف المسائل المتعلقات بـ "آمین" الدر المنثور ۲/۲۳۹

(۳) "جہراً" یعنی بجہر اور سر کہنا، "سرّاً" یعنی آہستہ آہستہ کہنا۔

(۴) جامع لطیف، التعلیل المصیح: ۳۸۰، ۳۷۶/۱

۱۔ اختلاف

اس مسئلہ میں وائل بن حجر کی حدیث باب مدار اختلاف بن گنی ہے، شافعیہ اور حنابلہ بھی اسی سے استدلال کرتے ہیں اور حنفیہ و مالکیہ بھی، اس لئے کہ اس سلسلہ میں یہ روایت صحیح ترین ہے۔
 دراصل وائل بن حجر کی حدیث باب میں روایت کا اختلاف ہے، یہ روایت دو طریق سے مروی ہے۔

ایک سفیان ثوری کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں "عن وائل بن حجر قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غیر المصنوب علیہم ولا الصالحین وقال آمین، وعلیٰ بہا صوتہ"
 دوسرے شعبہ کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں "إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غیر المصنوب علیہم ولا الصالحین فقال آمین وخفض بہا صوتہ".
 شافعیہ اور حنابلہ سفیان ثوری کی روایت کو ترجیح دے کر شعبہ کی روایت کو چھوڑ دیتے ہیں، جبکہ حنفیہ اور مالکیہ شعبہ کی روایت کو اصل قرار دے کر سفیان کی روایت میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس میں "علیٰ" سے مراد جہر نہیں بلکہ آمین کی "ہی" کو کھینچنا ہے۔

شعبہ کی روایت کی وجوہ ترجیح

حضرات حنفیہ تو حضرت شعبہ کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں، چنانچہ اس روایت کی وجوہ ترجیح یہ ہیں:
 (۱) سفیان ثوری اپنی جلالت قدر کے باوجود کبھی کبھی تدلیس بھی کرتے ہیں، اس کے برعکس شعبہ رحمہ اللہ تدلیس کو اشد من الزمنا سمجھتے تھے، ان کا یہ مقولہ بھی مشہور ہے "لأن آخر من السماء صب إلى من أن أدلس" اس سے ان کی غایت احتیاط معلوم ہوتی ہے۔
 (۲) سفیان ثوری اگرچہ جہر تائین کے راوی ہیں، لیکن خود ان کا اپنا مسلک شعبہ کی روایت کے مطابق اخفاء تائین ہے۔

(۳) شعبہ کی روایت اذفق بالقرآن ہے، ارشاد ہے "أدعوا ربکم لتضرعوا وخفیۃ" اور تمنا کی دعا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں "قد أجبیت دعوتکمما" کہا گیا ہے، حالانکہ ہارون یہ السلام نے صرف آمین کہی تھی۔ (۱)

نماز میں سکتہ کی بحث

”عن الحسن عن سمرة قال: سكتان حفظهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. لقننا القنادة: ما هذان السكتان قال إذا دخل في صلوته وإذا فرغ من القراءة... إلخ“ (رواه الترمذي)

نماز میں کتنے سکتے ہیں؟ اور کہاں کہاں ہیں؟ اس بارے میں تفصیل یہ ہے۔

کہ قراءۃ فاتحہ سے پہلے ایک سکتہ متفق علیہ ہے جس میں ثناء پڑھی جاتی ہے، صرف امام مالک کی روایت اس کے خلاف ہے۔

دوسرا سکتہ سورۃ فاتحہ کے بعد ہے، حنفیہ کے نزدیک اس میں سزا آمین کہی جائے گی، اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سکوت محض ہوگا۔

ایک تیسرا سکتہ قراءت کے بعد رکوع سے پہلے ہے، جو سانس ٹھیک کرنے کے لئے ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ اس سکتہ کو مستحب قرار دیتے ہیں، حنفیہ میں سے علامہ شافعی نے یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر قراءت کا اختتام اسماء حسنیٰ میں سے کسی اسم پر ہو رہا ہو جیسے ”وہو العزیز الحکیم“ تو سکتہ مستحب نہیں، بلکہ اس کا بغیر کے ساتھ وصل کرنا آؤنی ہے، اور اگر اختتام کسی اور لفظ پر ہو تو سکتہ کرنا چاہئے، لیکن محققین حنفیہ نے یہ فرمایا کہ اس تفصیل کا جتنی محض قیاس ہے، اور حدیث باب میں حضرت قتادہ کا قول قراءت کے بعد سکتہ کی سبب پر دلالت کر رہا ہے، اس لئے قیاس کے مقابلہ میں اس کو ترجیح ہونی چاہئے اور سکتہ کو مستنون ماننا چاہئے۔ (۱)

حالتِ قیام میں وضع یدین مستنون ہے یا ارسال؟

”عن فبصة بن هلب عن أبيه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ ثم يضع يديه على رجليه“ (رواه الترمذي)

یہاں دو مسئلے اختلافی ہیں:

پہلا مسئلہ

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ قیام کے وقت وضع الیدین کیا جائے یا ارسال یدین؟ اس بارے میں اختلاف

۴۔

جمہور کے نزدیک قیام کے وقت ہاتھ باندھنا مستنون ہے۔

البتہ امام مالکؒ اپنی مشہور روایت کے مطابق ارسال یدین کے قائل ہیں، ان کی دوسری روایت

یہ ہے کہ زرائع میں ارسال مستنون ہے، اور ثواب میں وضع الیدین۔ (۱)

امام مالکؒ کے مسلک پر کوئی صریح اور مرفوع حدیث موجود نہیں ہے، البتہ مصنف ابن ابی شیبہ

کے بعض آثار سے ان کی تائید ہوتی ہے، مثلاً حضرت ابن زبیرؓ کے بارے میں مروی ہے "کان ابن

الزبیر اذا صلی یزید یدہ"۔ (۲)

بہر حال حدیث باب جمہور کا مستدل ہے اور امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔ (۳)

نماز میں ہاتھوں کو کہاں باندھنے چاہئیں؟

دوسرا مسئلہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ نماز میں ہاتھوں کو کہاں باندھنے چاہئیں؟

حنفی، شافعی، ثوری اور امام اسحاقؒ کے نزدیک ہاتھوں کو ناف کے نیچے باندھنا مستنون ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک روایت میں تحت الصدر اور دوسری میں علی الصدر ہاتھ باندھنا مستنون

۴۔

امام احمدؒ سے تین روایتیں منقول ہیں، ایک امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، ایک امام شافعیؒ کے مطابق،

اور ایک یہ کہ دونوں طریقوں میں اختیار ہے۔ (۴)

سبب اختلاف

در اصل اس اختلاف کا اصل سبب حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت میں الفاظ کا اختلاف ہے، صحیح

ابن خزیمہ میں حضرت وائلؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیٹے پر ہاتھ باندھتے تھے، اور مسند

(۱) لمعات الطبع ۱۰۵/۳

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ ۳۹۱/۱

(۳) فہرست ترمذی ۲۵/۲۰ و لمعات الطبع ۳۵۳/۲، والفصل فی الفہرست المنہج ۲۵۰/۲

(۴) فہرست المسئلة، لمعات الطبع ۱۰۵/۳، والمجموع شرح المہذب ۳۱۳/۳

بزار میں لکھی ہے "عند صدرہ" اور مصنف ابن ابی شیبہ میں "تحت السرة" کے الفاظ منقول ہیں۔
 شافعیہ پہلی دو روایتوں کو اختیار کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ نے اس آخری روایت کو اختیار کیا ہے جس
 میں "تحت السرة" کے الفاظ آئے ہیں۔

امام شافعی سند احمد میں حضرت ہلب کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ "کان النبی
 صلی اللہ علیہ وسلم یضع عن یمینہ وعن شمالہ ویضع ہذہ علی صدرہ"
 اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ نیوٹی نے آثار السنن میں مضبوط دلائل سے ثابت کیا ہے کہ اس
 روایت کے الفاظ میں تصحیف ہوئی ہے اور یہ اصل میں "یضع ہذہ علی ہذہ" ہے جس کو غلطی سے کسی
 نے "یضع ہذہ علی صدرہ" بنا دیا، لہذا اس روایت سے بھی استدلال درست نہیں۔

جہاں تک مسند بزار والی روایت کا تعلق ہے جس میں "عند صدرہ" کے الفاظ آئے ہیں وہ
 اس کا مد ار محمد بن حجر ہے، حافظ ذہبی ان کے بارے میں لکھتے ہیں "لہ منا کثیر" لہذا یہ روایت بھی قابل
 استدلال نہیں ہے۔

دلائل احناف

حضرت حنفیہ کے دلائل یہ ہیں

- (۱) پہلی دلیل حضرت واکل کی مصنف ابن ابی شیبہ والی روایت ہے "قال رأیت النبی
 صلی اللہ علیہ وسلم یضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوة تحت السرة"
 (۲) دوسری دلیل سب ابی داؤد کے بعض سننوں میں حضرت علی کا اثر ہے "ان من السنة
 وضع الکف علی الکف فی الصلوة تحت السرة"۔

غرض احناف کی وجہ ترجیح

شیخ ابن ہمام رحمہ اللہ میں فرماتے ہیں کہ روایات کے تعارض کے وقت ہم نے قیاس کی طرف
 رجوع کیا تو وہ حدیث کی تائید کرتا ہے، کیونکہ ناب پر ہاتھ باندھنا تعظیم کے زیادہ مآثر ہے بہت عورتوں کے
 سینے پر ہاتھ باندھنے کو اس لئے ترجیح دی گئی ہے کہ اس میں ستر زیادہ ہے۔ (۱)

(۱) ملخص منقول منقول: ۲۵/۲، وکلی منقول منقول: ۲۵۰/۲، وکلیات الشیخ: ۵۵۳/۲

رفع الیدین کا مسئلہ

”عن ابن عمرؓ قال راٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا افتتح الصلوٰۃ یرفع

یہدیه حتی یحاذی مسکبہ وإدارکع وإدارفع رأسه من الركوع“ (رواہ الترمذی)

تکبیر تحریر کے وقت رفع یدین سب کے نزدیک متفق علیہ ہے کہ وہ مشروع ہے، صرف شیعوں کا فرقہ زیادہ یہ اس کا قائل نہیں، اسی طرح رفع الیدین عند السجود وعند الرفع منہ باتفاق متروک ہے، البتہ رفع یدین عند الركوع وعند الرفع منہ میں اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ ان دونوں مواقع پر بھی رفع یدین کے قائل ہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کا مسلک ترک رفع یدین کا ہے۔ (۱)

یہاں یہ واضح رہے کہ ائمہ اربعہ کے درمیان یہ اختلاف محض افضلیت اور عدم فقصیت کا ہے نہ کہ جواز اور عدم جواز کا، (۲) البتہ محدثین میں سے امام اوزاعیؒ، امام حمیدؒ اور امام ابن خزیمہؒ رفع یدین کو واجب سمجھتے تھے۔

حنفیہ کا منشاء

حنفیہ چونکہ رفع یدین کو ثابت مانتے ہیں، اس لئے وہ رفع یدین کی روایات پر کوئی جرح نہیں کرتے، البتہ رفع یدین کے مسئلہ پر حنفیہ کی گفتگو کا منشاء یہ ثابت کرنا نہیں کہ رفع یدین ناجائز ہے، یا احادیث سے ثابت نہیں، بلکہ حنفیہ کا منشاء محض یہ ثابت کرنا ہے کہ ترک رفع یدین بھی احادیث سے ثابت ہے، اور یہی طریقہ رائج اور افضل ہے۔

ترک رفع کا ثبوت

ترک رفع کے ثبوت پر متعدد روایات موجود ہیں

(۱) سب سے پہلی روایت حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے جسے اکثر اصحاب السنن نے

مدایت کیا ہے ”عن علقمہ قال قال عبد اللہ بن مسعودؓ ألا أصلي بكم صلوٰۃ رسول اللہ صلی

(۱) راجع: عمدۃ القاری: ۲/۵۷۲ وفتح الملقم: ۱۵۳/۳ راجع: مستحباب رفع الیدین عند الركوع مع تکبیر الافتتاح

والی الرفع من الركوع... إلخ

(۲) فیض الباری: ۳/۳۶۱

اللہ علیہ وسلم فصلی فلم یرفع یدیه الا فی اَوَّلِ مَرَّةٍ " یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر بالکل مرتفع ہے اور صحیح بھی ہے۔

(۲) حنفی کی دوسری دلیل حضرت براء بن عازبؓ کی روایت ہے "اَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کَانَ اِذَا افْتَتَحَ الصَّلٰوۃَ رَفَعَ یدَیْہِ اِلَی قُرْبَی مِّنْ اُذُنَیْہِ ثُمَّ لَا یَعُودُ "۔

(۳) تیسری دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث ہے جسے طبرانی نے مرفوعاً روایت کیا ہے "عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم تَرَفَعَ الْاَیْدِی فِی سَبْعَةِ مَوَاطِنَ ، الْفَتْحِ الصَّلٰوۃَ ، وَاسْتِقْبَالَ الْبَیْتِ وَالصَّاعَا وَالْمَرُوۃَ وَالْمَوْقِفَیْنِ وَعِنْدَ الْحَجْرِ "۔ صاحب ہدایہ نے بھی اسی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ان سات مقامات میں تکبیر افتتاح کا تو ذکر ہے لیکن رکوع اور رفع منہ رکوع کا کوئی ذکر نہیں۔

(۴) حافظ ابن حجرؒ نے "الدراۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ" میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی مرفوع روایت نقل کی ہے "اِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کَانَ اِذَا افْتَتَحَ الصَّلٰوۃَ رَفَعَ یدَیْہِ فِی اَوَّلِ الصَّلٰوۃِ ثُمَّ لَمْ یَرْفَعْہَا فِی شَیْءٍ حَتّٰی یَفْرُغَ "۔

(۵) بعض حنفیہ نے صحیح مسلم میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے "قَالَ خُورَجَ عَلَیْہِ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم فَقَالَ مَا لَیْ اَرَاکُمْ رَافِعِیْ اَیْدِیْکُمْ کَانَہَا اَذْنَابُ غِیْلٍ فَخَسِرَ اسْکُوْا فِی الصَّلٰوۃِ "۔

تاکمین رفع یدین کا استدلال

تاکمین رفع یدین کا سب سے بڑا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے "قَالَ رَأِیْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم اِذَا افْتَتَحَ الصَّلٰوۃَ یَرْفَعُ یدَیْہِ حَتّٰی یُعَازِیْ مَکِیَّہُ وَاِذَا رَفَعَ وَاِذَا رَفَعَ رَاسَہُ مِنَ الرُّکُوْعِ "۔

جہاں تک اس حدیث کے ثبوت کا تعلق ہے، ہم اس کے منکر نہیں بلکہ بلاشبہ یہ حدیث اصح مانا جاتا ہے اور اس کی سند سلسلۃ الذہب ہے، لیکن اس کے باوجود فضیلت کے قول کے لئے حنفیہ نے اس حدیث کو اس لئے ترجیح نہیں دی کہ رفع الیدین کے مسئلہ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایات اتنی متعارض ہیں کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا مشکل ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے، چنانچہ یہ روایت چھ طریقوں سے

مردی ہے۔

- (۱)..... بعض میں صرف تکبیر افتتاح کے وقت رفع یدین کا ذکر ہے۔
 (۲)..... بعض میں دو مرتبہ رفع یدین کا ذکر ہے، ایک تکبیر تحریمہ کے وقت دوسرے رفع من

الركوع کے وقت۔

- (۳)..... بعض میں تکبیر تحریمہ، رکوع اور رفع من الركوع تینوں مواقع پر رفع یدین کا ذکر ہے۔
 (۴)..... بعض میں چار جگہ رفع یدین کا ذکر ہے، ایک تکبیر افتتاح، دوسرے رکوع، تیسرے رفع من الركوع کے وقت اور چوتھے "وإذا أقام من الركعتين" یعنی تعدۃ اولی سے اٹھتے وقت۔
 (۵)..... بعض روایات میں پانچ مواقع پر رفع یدین کا ذکر ہے (۱)۔ تکبیر افتتاح (۲)۔ رکوع (۳)۔ رفع من الركوع (۴)۔ وإذا أقام من الركعتين (۵)۔ وحین یہوٰی ساجداً، یعنی سجدہ کرتے وقت۔

(۶)..... بعض روایات میں "عند كل خفض ورفع وسجود وقیام وقعود

ومن السجدين" رفع یدین کا ذکر موجود ہے۔

اس طرح حضرت ابن عمرؓ سے رفع یدین کے بارے میں چھ طریقے ثابت ہوئے، امام شافعیؒ نے ان روایات میں سے تیسری روایت پر عمل کرتے ہوئے صرف ایک طریقہ کو اختیار کیا ہے، اور باقی کو چھوڑ دیا ہے، جبکہ دوسری روایات بھی قابل استدلال ہیں اور صحیح یا کم از کم حسن اسانید سے ثابت ہیں، لہذا اگر حنفیہ نے ان میں سے پہلی قسم کی روایت کو اختیار کرتے ہوئے کسی ایک طریقہ کو اپنایا ہے تو صرف انہی پر اعتراض کیوں؟

جبکہ حنفیہ کے پاس پہلی روایت کو اختیار کرنے کی ایک ایسی معقول وجہ بھی موجود ہے جس سے ذاتی روایات کی توجیہ بھی ہو جاتی ہے، اور وہ یہ کہ افعال صلوٰۃ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے مکام حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوتے رہے ہیں مثلاً پہلے نماز میں کلام جائز تھا پھر منسوخ ہو گیا، پہلے مکمل تکبیر بعد صلوٰۃ نہ تھا پھر اسے منسوخ قرار دے دیا گیا، پہلے التفات یعنی نماز میں ادھر ادھر دیکھنا جائز تھا پھر اس کو منسوخ کر دیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں رفع یدین بھی بکثرت ہوتا تھا، اور ہر انتقال کے وقت شروع تھا، پھر اس میں کمی کی گئی اور صرف پانچ مقامات پر شروع رہ گیا پھر اور کمی کی گئی اور چار جگہ

رو گیا پھر اس میں کمی ہوئی چلی گئی یہاں تک کہ وہ صرف تکبیر افتتاح کے وقت باقی رہ گیا۔ واللہ اعلم

ترک رفع یدین کی وجوہ ترجیح

(۱) ترک رفع یدین کی روایات اذنی بالقرآن ہیں، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وقوموا لہ فانتہن“ جس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز میں حرکت کم سے کم ہو، لہذا جن احادیث میں حرکتیں کم ہوں گی وہ اس آیت کے زیادہ مطابق ہوں گی۔

(۲) اہل مدینہ اور اہل کوفہ کا تعامل ترک رفع رہا ہے جبکہ دوسرے شہروں میں رافضیوں اور تاریکین (۱) دونوں موجود تھے۔

(۳) نماز کی تاریخ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے افعال حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوئے ہیں، یہ امر بھی ترک رفع کی ترجیح کو مستحکم ہے۔ (۲)

نماز میں تعدیل ارکان کا مسئلہ

”عن امی مسعود الانصاری قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تجزئ صلوٰۃ لا یقیم الرجل فیہا یعنی صلبہ فی الركوع والسجود“ (رواہ الترمذی)

”تعدیل ارکان“ کا مطلب یہ ہے کہ نماز کا ہر رکن اتنے اطمینان سے ادا کیا جائے کہ تمام اعضاء اپنے اپنے مقام پر مستقر ہو جائیں۔

نماز میں تعدیل ارکان کی کیا حیثیت ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ نماز میں تعدیل ارکان فرض ہے اور اس کے ترک سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ تعدیل ارکان فرض تو نہیں البتہ واجب ہے یعنی اگر کوئی شخص اس کو چھوڑ دے گا تو فریضہ صلوٰۃ تو ساقط ہو جائے گا لیکن نماز واجب الاعداد رہے گی۔ (۳)

(۱) یعنی رافضیوں کے علاوہ اہل کوفہ اور مدینہ کے اہل علم۔

(۲) هذا التفصیل کملہ ملخص من حرم الترمذی ۳۱/۲ - ابی - ۲۹۹، وراجعہ للتفصیل الجامع، ولفحات التلخیص ۲۳۳/۲، والدر المنثور ۲۱۰/۲

(۳) یہاں تک کہ ایک اصولی اختلاف نہیں ہے کہ امام ابو حنیفہ وغیرہ اہل کوفہ سے عریضیت کے ثبوت کے قائل نہیں بلکہ امام صاحب کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان ایک وجہ واجب کا کمی ہے اور اخبار اہل کوفہ سے ان کے نزدیک وجہ واجب کا ثبوت ہوتا ہے، جبکہ ائمہ مجتہدین کے نزدیک فرض ہے۔

درا علی فقہاء

ابن اثاثہ اور امام ابو یوسف حدیث باب میں "لا تجزئ" کے لفظ سے استدلال کرتے ہیں۔

لیکن امام ابو حنیفہ حدیث باب میں "لا تجزئ" کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ نماز واجب الاعادہ

ہے۔

یہ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت خلد بن رافع رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے بھی ہے جس میں انہوں

نے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: "ارجع فصل

و تک لم تصل"۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا استدلال بھی حضرت خلد بن رافع ہی کے واقعہ سے ہے جو ترمذی میں

حضرت رفاع بن رافع نے بھی نقل کیا ہے، اس میں جہاں تعدیل ارکان کے ترک پر آنحضرت صلی اللہ علیہ و

سلم کا یہ فرماں موجود ہے "فارجع فصل فامک لم تصل" وہاں تعدیل ارکان کی تاکید کے بعد آخر

میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی موجود ہے "فبادا ففعلت ذلک قد تمت صلوٰتک و ان

تصلت منہ شئاً انتقصت من صلوٰتک" اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تعدیل ارکان کے

رک پر بظاہر صلوٰۃ کا حکم نہیں لگایا بلکہ نقصان کا حکم لگایا۔ (۱)

تسمیع و تحمید کس کا وظیفہ ہے؟

"عن علیؑ قال سکاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا رفع رأسہ من الركوع

قال سمع اللہ لمن حمدہ و ساولک الحمد۔ الخ" (رواہ الترمذی)

"تسمیع" سے مراد "سمع اللہ لمن حمدہ" کہنا ہے، اور "تحمید" سے مراد "وساولک الحمد

الحمد" کہنا ہے۔

مفتقر یعنی اس کیلئے نماز پڑھنے والے کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ تسمیع اور تحمید دونوں کرے گا نیز

مفتقر کے بارے میں بھی اتفاق ہے کہ وہ صرف تحمید کرے گا، البتہ امام کے بارے میں اختلاف ہے۔

۱۔ صاحب می کوثر فرق نہیں۔

(۱) ملخص درس ترمذی ۵۰/۲، و اطرافاً، الدر المنثور ۳۰۷/۲، و بیانات التلخیص ۲/۳۳۶ و فتح

المسلم ۱۹۳۳ مسئلہ تعدیل الارکان و الطمانین فیہا تحقیق ماہر الحق فی ذلک

شافعیہ، امام اسحاقؒ اور ابن سیرینؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام بھی متفرد کی طرح تسمیع و تحمید دونوں کو جمع کرے گا۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور مشہور روایت کے مطابق امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف تسمیع کرے گا۔
دلائل ائمہ

شافعیہ کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیث باب سے ہے، جس میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تسمیع اور تحمید دونوں کو جمع فرمایا۔

حنفیہ کا استدلال ترمذی ہی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا ولك الحمد . الخ" اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امام اور مقتدی کے وظائف الگ الگ مقرر فرما کر تقسیم کر دی ہے اور تقسیم شرکت کے معنی یہ ہے، اور حضرت علیؓ کی حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ وہ حالت نفراد یعنی اکیلے نماز پڑھنے کی حالت پر محمول ہے۔ (۱)

سجدہ میں جانے کا مسنون طریقہ

"عن وائل بن حجر قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سجد يضع وكعبه قبل يديه... الخ" (رواه العمري)

سجدہ میں جاتے وقت پہلے گھٹنوں کو زمین پر رکھنا چاہئیں یہ ہاتھوں کو؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت گھٹنوں کو پہلے زمین پر رکھا جائے، اور ہاتھوں کو بعد میں، چنانچہ جمہور کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو عضو زمین سے قریب تر ہو وہ زمین پر پہلے رکھا جائے "ثم الأقرب فالأقرب" چنانچہ ترکیب یہ ہوگی کہ پہلے گھٹنے زمین پر رکھے جائیں گے، پھر ہاتھ بائیں ٹانگ، پھر پیشانی اور اٹھتے وقت اس کے برعکس۔

البتہ امام مالکؒ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے زمین پر رکھا جائے۔ (۲)

(۱) دوس تو ملے، لیسخ الإسلام، المحقق، محمد بن أبي بكر، عثمان بن أحمد، أبو حنيفة، البخاری، ۵۲/۲

(۲) جامع، شرح الطحاوی، ۴/۴۳۶

رباعی نمبر

صہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، جو بالکل صریح ہے۔

امام مالک کا استدلال ترمذی ہی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث سے ہے، "ان السی صلی اللہ علیہ وسلم قال: یعمدا حدکم فیبرک فی صلوٰتہ برک الجمل" اس میں "یعمدا" سے پہلے امر و استفہام انکاری محذوف ہے، اور مطلب یہ ہے کہ نماز میں اونٹ کی طرح نہ بیٹھنا چاہئے، امام مالک فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے گھٹنے پہلے زمین پر رکھنے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت پہلے گھٹنے ہی زمین پر رکھتا ہے، لہذا گھٹنوں کو پہلے زمین پر ٹیکنا ناپسندیدہ ہوا۔

صہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے صہور ہی کا مسلک ثابت ہوتا ہے نہ کہ امام مالک کا، کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت اپنے ہاتھوں کو پہلے زمین پر رکھتا ہے یہ اور بات ہے کہ اس کے ہاتھوں کی جگہ گھٹنے ہوتے ہیں، لہذا اب اس ممانعت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہاتھ پہلے نہ رکھے جائیں۔ (۱)

سجدہ میں کتنے اعضاء کا رکھنا فرض ہے؟

"عن ابی حمید الساعدی عن ابی السبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا سجد امسک اربعہ

(جہت الارض... الخ) (رواہ الترمذی)

اس بات پر اتفاق ہے کہ سجدہ سات اعضاء سے ہوتا ہے، یدین، رکتین، قدین اور وجہ، پھر وجہ کی تفصیل ہے، اس پر اتفاق ہے کہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا مسنون ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اس میں سے کسی ایک پر اقتصار اور اکتفاء جائز ہے یا نہیں۔

امام احمد اور امام اسحاق کے نزدیک ان میں سے کسی ایک پر اقتصار درست نہیں بلکہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا واجب ہے۔

شافعیہ، نیز اکثر مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک پیشانی کا ٹیکنا ضروری ہے، اقتصار علی الانف جائز نہیں۔

امام ابو حنیفہ اور بعض مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ چہرہ کا جو حصہ بھی بیست تنظیم کے ساتھ زمین پر رکھنا اس سے سجدہ ادا ہو جاتا ہے، لہذا امام ابو حنیفہ کے نزدیک پیشانی اور ناک میں سے کسی ایک پر اقتصار مستحب ہے۔ (درس ترمذی ۵۲/۲، وایضاً المصنوع ۲۹۹/۲، وایضاً المطبع ۵۰۸/۲)

اکتفاء کرنے سے بچہ ہو جائے گا لیکن یہ اقتصار علیٰ احد ہما (۱) امام صاحبؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ (۲)
دلائل فقہاء

بہر حال ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علیٰ الانف جائز نہیں ہے، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پیشانی اور ناک دونوں پر بچہ کرنا ثابت ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے خلاف کا ثبوت نہیں۔

جہاں تک شافعیہ و مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علیٰ الجبہ کے جواز کا تعلق ہے اس سلسلہ میں ان کا کہنا یہ ہے کہ حضرت عباسؓ (۳) کی روایت میں سات اعضاء پر بچہ کا ذکر ہے، کفین، رکبتین، قدمین اور وجہ، جبکہ علیٰ الوجہ پیشانی رکھنے سے متحقق ہو جائے گا، لہذا اقتصار علیٰ الجبہ درست ہوگا لیکن اقتصار علیٰ الانف درست نہ ہوگا کیونکہ صرف اس کے زمین پر گرنے سے بچہ علیٰ الوجہ متحقق نہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں لفظ تجرد کا امر آیا ہے اور لفظ "تجود" کے معنی "وضع الوجہ علی الارض بمعلا سخریۃ لہ" کے ہیں لہذا صرف ناک رکھ دینے یا صرف پیشانی رکھ دینے سے یہ مفہوم ادا ہو جاتا ہے۔

لیکن یہ امام صاحبؒ کا قویٰ قہیم ہے ورنہ امام صاحبؒ سے بعد میں امام مالکؒ اور صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے اور یہی قول مفتی بہ بھی (۴) ہے کہ اقتصار علیٰ الجبہ سے تو نماز ہو جائے گی لیکن اقتصار علیٰ الانف سے نہیں ہوگی۔ (۵)

إقضاء بین السجدتین کا حکم

"عن علی قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا علي... لا تنفع بين

(۱) مگر پیشانی اور ناک ہر دو سے کسی ایک پر اکتفاء کرنا۔

(۲) جامع الفصول المصنوع، معارف السنن ۳۳/۳۰، ۳۴/۳۰

(۳) جامع الترمذی (ج ۱ ص ۵۹)، باب ما جاء فی السجود علی سبعة اعضاء، وعن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: السجود ان تسجد علی سبعة اعظم علی الجبهة، و علی یمنی و علی الرکتین، و علی طرفی الخدین، و علی کفک التین، و لا تشتر "مطلق علیہ"

(۴) الفروغ المختار، ۱/۲۸۸

(۵) درس ترمذی، ۲/۵۳، و کنز فی النوازل المستعرج، ۲/۳۱۹، و فہامات الصحیح، ۲/۵۰۵

السجدين " (رواه الترمذی)

اتحاد کی دو تفسیریں کی گئی ہیں، ایک یہ کہ آدمی الجتیس (کوٹھوس) پر بیٹھے اور اپنے پاؤں کو اس طرح کمر کرے کہ گھٹنے شتوں کے مقابل آجائیں اور اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر ٹیک لے، اس معنی کے لحاظ سے اتحاد بالاتفاق مکروہ ہے۔

اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ دونوں پاؤں کو پنجوں کے بل کھڑا کر کے ایڑیوں پر بیٹھا جائے، اس اورے معنی کے لحاظ سے اتحاد کے بارے میں اختلاف ہے۔

جب، بالکلیہ درحبابہ کے نزدیک یہ بھی علی الاطلاق مکروہ ہے۔

البتہ اہم شافعی اس کو سجدہ ثمن کے درمیان سنت کہتے ہیں اور ان کے سنت کہنے کا مطلب یہ ہے کہ سجدہ ثمن کے درمیان دونوں طریقے مسنون ہیں افتراش بھی اور اتحاد بھی۔
لائل فقہاء

ام شافعی کا استدلال ترمذی میں ط ۵۳ کی روایت سے ہے "فلنلا ابن عباس فی الإقعاء فی القدمین، قال ہی السجۃ، فقلنا بالنسب جفاء بالرجل؟ قال بل ہی منہ بیکم۔"

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ عداۃ خطابی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، اور اصل حضرات نے اس کو منسوخ کہا ہے، چنانچہ موطا امام محمد میں حضرت مغیرہ بن حکم سے مروی ہے، فرماتے ہیں "رايت ابن عمر یجلس علی عقبہ بین السجدين فی الصلوۃ، فذکر ثلہ، فقال بمسألعتہ منذ اشد کیت" اس سے معلوم ہوا کہ یہ عمل اصل میں تو خلاف سنت تھا لیکن حضرت ابن عمرؓ کے عذر کی بناء پر ایسا کیا تھا، اور حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ ابن عباسؓ کے تابع میں احتیاط کرتے ہیں۔

نور جمہور کا استدلال حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو آپؐ نے فرمایا "لا تقمع بین السجدين"۔

نیز یہی حدیث مستدرک حاکم میں حضرت علیؓ سے ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "نہایی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الإقعاء فی الصلوۃ"۔

یہ حدیث باب تعامل صحابہؓ سے بھی مؤید ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت ابن عباسؓ کے

مرا کوئی بھی اثناء کا ناکل نہیں ہے اور ان کے قول میں بھی یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ سنت سے مراد ایک مذکر کی سنت ہے۔ (۱)

دعاء بین السجرتین کا حکم

”عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول بين السجرتين: اللهم اظهر لي وارحمني واجبر لي واجعل لي وارزقني .. الخ“ (رواه الترمذی)

دو سجدوں کے درمیان اس قسم کا ذکر کرنا جیسا کہ حدیث باب میں مذکور ہے یہ لو اہل کے ساتھ خاص ہے یا فرائض میں بھی اس قسم کا ذکر کرنا جائز ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک سجدتین کے درمیان یہ ذکر فرائض (دو اہل دونوں میں مسنون ہے۔

جبکہ حنفیہ مالکیہ کے نزدیک فرائض میں کوئی ذکر مسنون نہیں، حدیث باب کو احناف و مالکیہ نے تلاوہ اور لو اہل پر محمول کیا ہے۔

البتہ بعض حنفیہ نے فرائض میں بھی اس ذکر کو پڑھنا بہتر قرار دیا ہے، چنانچہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے ”الابدية“ میں اسی کو بہتر قرار دیا ہے، نیز حضرت ثناء صاحب ترمذی جی کہ میری رائے میں اختلاف سے بچنے کے لئے اس کا پڑھنا بہتر ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک یہ جائز تو ہے ہی صرف سنیہ میں مکام ہے لہذا سجدتین کے درمیان احتیاط اور اطمینان کا یقین حاصل کرنے کے لئے اس کا پڑھنا ہی مناسب ہے، خاص کہ ہمارے موجودہ زمانے میں جبکہ لوگ بالکل جلسہ میں اطمینان کرنے کی پرواہ نہیں کرتے ہیں۔ (۲)

جلسۂ استراحت فی الصلوٰۃ کا حکم

”عن مالک بن الحویرث أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلى فكان إذا كان في وتر من صلواته لم ينهض حتى يستوي جالسا“ (رواه الترمذی)

حدیث باب جلسۂ استراحت کی اصل اور اس کے ثبوت میں واحد حدیث ہے۔

چنانچہ اس سے استدلال کر کے امام شافعی پہلی اور تیسری رکعت میں سجدہ سے فراغت کے بعد

(۱) جامع، درم ترمذی ۵۵/۲، وغیرہ المطبوعہ: ۲۹۸/۲، وسنن ابی یوسف: ۶۳/۳، ۶۴/۳، ۶۵/۳

(۲) درم ترمذی ۵۶/۲، وکفای شریعہ المطبوعہ: ۳۰۲/۲

جلسہ استراحت کو مسنون قرار دیتے ہیں۔

اس کے برخلاف جمہور کے نزدیک جلسہ استراحت مسنون نہیں اس کے بجائے سیدھا کھڑا

ہونا افضل ہے۔

جمہور کا استدلال ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے، "کان النبی صلی اللہ علیہ

وسلم یبھض فی الصلوة علی صلور قدیمیہ۔"

اسی طرح معنف ابن ابی شیبہ میں امام شعبیؒ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے "ان عمرو وعلی و اصحاب

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا ینھضون فی الصلوة علی صلور اقدامہم"

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حضرت مالک بن حویرثؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا

ہے کہ وہ بیان جواز یا وجوب غدر پر محمول ہے، یہ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آخری عمر میں معتدن

ہو گئے تھے، ہو سکتا ہے کہ یہ اسی زمانہ کا واقعہ ہو ورنہ اگر یہ سبب صلوة ہوتی تو ہرگز صحابہ کرام اسے نہ چھوڑتے

۔ (۱) اقدامہم

تشہد کے الفاظ میں اختلاف

"عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال، علمنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قعد قال

الرحمن الرحیم ان نقول التحیات للہ والصلوات والطیبات... الى آخرہ... حسب تشہدنا"

(رواہ الترمذی)

تشہد کے الفاظ چوبیس صحابہ کرام سے مروی ہیں اور ان سب کے الفاظ میں تھوڑا تھوڑا فرق

ہے اس پر اتفاق ہے کہ ان میں سے جو صیغہ بھی پڑھ لیا جائے جائز ہے البتہ انصیت میں اختلاف ہے۔

حنفیہ و حنابلہ نے حضرت ابن مسعودؓ کے معروف تشہد کو ترجیح دی ہے، جو حدیث باب میں مذکور

ہے۔

امام مالکؒ نے حضرت عمر فاروقؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے "التحیات للہ الزاکیات للہ

نظیات الصلوات للہ السلام علیک . الخ (والباقی کتشہد ابن مسعودؓ)

(۱) ملخص درس ترمذی ۵۷/۳ و خطراتہا، نظام الباری ۵۶۳/۳ و الفرائض ۲۹۷/۳

امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعلم ما التشہد كما یعلم ما القرآن لکان یقول التحیات المیارکات الصلوٰات المطہرات اللہ سلام علیک ایہا النبی ورحمة اللہ وبرکاتہ سلام علیہا.. إلخ (روالبالی کتشد ابن مسعود)۔ (۱)

تشہد ابن مسعودؓ کی وجوہ ترجیح

حضرات خلیفہ نے ابن مسعودؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے، جس کی وجوہ ترجیح یہ ہیں۔

- (۱) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت اصح مافی الباب ہے۔ (۲)
- (۲) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت اس محدودے چند روایات میں سے ہے جو تمام صحابہؓ میں مروی ہیں اور کمال یہ ہے کہ اس تشہد کے الفاظ میں کہیں سے اختلاف نہیں، جبکہ دوسرے تمام تشہد کے الفاظ میں اختلاف موجود ہے، وذلک ما درجہذا
- (۳) اس روایت کا ثبوت صیغہ امر کے ساتھ ہوا ہے چنانچہ احادیث میں اس کے لئے "قلیل" "قولوا" اور "فقلوا" کے الفاظ آئیں ہیں "بخلاف غیرہ فإنہ مجرد حکایۃ" ان کے علاوہ بھی بہت سی وجوہ ترجیح موجود (۲) ہیں۔ (۳)

تشہد میں بیٹھنے کا افضل طریقہ

"عن وائل بن حجر قال: قلیعت المدينة قلت: لا نظرن إلى صلوٰة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما جلس یعنی للتشہد افترض رجله اليسرى ووضع يده اليسرى یعنی علی فخذه اليسرى ونصب رجله اليمنى" (رواہ الترمذی)

آئندہ کی دو میٹھیں احادیث سے ثابت ہیں، ایک "افتراش" یعنی بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھ

(۱) راجع تفصیل المطالع، المدنی لاہور قدامہ ۳۱۳/۱

(۲) کما صرح بہ الترمذی

(۳) راجع لہذا التوجیہات، معارف السنن ۳/۹۰-۹۳، ودرم ترمذی ۲۰/۶۰، وفتح الملہم ۳/۲۰۸، وحرر انطیہ تشہد ابن مسعود

(۴) ملخصا من درم ترمذی ۲/۶۰، وکتاب النذر المنہود ۲/۳۵۴، وفتح الملہم ۲/۵۱۳، ووجہات

جانا اور ہمیں پاؤں کو کھڑا کر لینا، اور دوسرے "تورک" یعنی ہاتھیں کو لٹے پر بیٹھ جانا اور دونوں پاؤں دائیں جانب باہر نکال دینا جیسا کہ حنفی عورتیں پیٹھتی ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک مرد کے لئے قعدہ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ دونوں میں افتراش افضل ہے۔

جبکہ ام ماکہ کے نزدیک دونوں میں تورک افضل ہے۔

ام شافعی کے نزدیک جس قعدہ کے بعد سلام ہو اس میں تورک اور جس قعدہ کے بعد سلام نہ ہو اس میں افتراش افضل ہے۔

اور ام احمد کے نزدیک شافعی یعنی دو رکعت والی نماز میں افتراش افضل ہے اور رباعی (چار رکعت والی) نماز کے صرف قعدہ اخیرہ میں تورک افضل ہے۔ (۱)

دلائل فقہاء

انصیب تورک کے قائلین کا استدلال ترمذی میں حضرت ابو حنیفہ ساعدی کی روایت سے ہے، اس کے آخری الفاظ یہ ہیں "حتی کانت الركعة التي تغطي فيها صلواته آخر وجله اليسرى (قعدہ علی شقہ معور کالم مسلم)".

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حالت عذر پر محمول ہے یا بیان جواز پر اور اختلاف چونکہ محض العیبت میں ہے اس لئے بیان جواز کچھ بعید نہیں، اہل حنفیہ کے لئے تورک اس لئے افضل قرار دیا گیا ہے کہ اس میں ستر زیادہ ہے۔

خود حنفیہ کا استدلال حضرت وائل بن حجر کی حدیث باب سے ہے، جو حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے۔ (۲)

اشارہ بالسبابہ کا حکم

"عن ابن عمر . ورفع اصبغته التي تلي الإبهام يدعوبها الح" (رواہ ترمذی)

(۱) مجمع مساجد النسخ ۱۰۰/۳، وفتح الملهم ۳۱۵/۳، لقول فی أن السنة فی الحسوس فی التلہد لا افتراش الزبورک

(۲) مستطاب من دوس ترمذی ۶۲/۲، وکنالی الدر المنثور ۲۳۱/۴، ووصیحات ۲۷۵/۲، وفتحات صلیح ۳۳۹/۲

حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث کی بناء پر جمہور سلف و خلف کا اتفاق ہے کہ اشارہ بالسباہ سنون ہے، اور اس کی سہیت پر بکثرت روایات شاہد ہیں۔ (۱)

البتہ چونکہ حنفیہ کی "ظاہر الروایۃ" اور متون معتبرہ میں اشارہ بالسباہ کا ذکر نہیں ملتا، اثنائاً اور نہ نفیاً، اس کی بناء پر بعض متاخرین نے اشارہ بالسباہ کو غیر مسنون قرار دیا بلکہ "خلاصہ کیدانی" میں اسے بدعت قرار دے دیا گیا۔

اور بعض حضرات نے تو انتہائی تشدد و غلو سے کام لیا اور اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا "ما راقول ابو حنیفہ باید، قول رسول کافی نیست" (الحیاء باندہ) حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اشارہ بالسباہ کی مسنونیت میں ادنیٰ شک نہیں کیونکہ اس کی روایات حد شہرت کو پہنچی ہوئی ہیں۔

جہاں تک حنفیہ کی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں اشارہ بالسباہ کے عدم ذکر کا تعلق ہے سو اس کی وجہ سے احادیث صحیحہ کو ترک کرنا کسی طرح درست نہیں کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ عدم ذکر ہی تو ہے، اور عدم ذکر عدم اشی کو تسلیم نہیں ہوتا، نیز خود امام محمدؒ نے مؤط میں اشارہ بالسباہ کی حدیث ذکر کی ہے، اور فرمایا ہے "قال محمد، وبصیح رسول اللہ ماخذ وهو قول ابی حنیفہ" اس تصریح کے بعد کسی قسم کے شبہ کی کیا گنجائش رہ جاتی ہے۔

دعویٰ "خلاصہ کیدانی" والی بات سودہ فہنی کی کوئی معتبر کتاب نہیں بلکہ اس کے مصنف بھی غیر معروف ہیں، علامہ شامیؒ "شرح عقود رسم السنن" میں لکھتے ہیں کہ محض اس کتاب کو دیکھ کر فتویٰ دینا جائز نہیں۔

مجدد الف ثانی کا فتویٰ

در اصل مکررین اشارہ کو سب سے زیادہ تقویت حضرت مجدد الف ثانی کے فتویٰ سے ملی ہے، انہوں نے اپنے مکتوبات میں اشارہ بالسباہ کی سہیت سے انکار کیا ہے، اور فرمایا ہے کہ اشارہ بالسباہ کی احادیث مضطرب السنن ہیں کیونکہ اشارہ کی بیحدوں میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے اور اگر اضطراب کی بناء پر حسیہ قلعین والی روایت رد کر سکتے ہیں تو اشارہ بالسباہ کی احادیث کو بھی اس بناء پر رد کیا جاسکتا ہے۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ حضرت مجدد الف ثانیؒ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ رت اشارہ کے بارے میں روایات میں جو اختلاف ہے اسے اضطراب نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اضطراب اس وقت ہوتا ہے جبکہ حدیث ایک ہی ہو اور اس کے الفاظ میں کوئی ناقابل تلیق اختلاف پایا جاتا ہو اور یہاں یہ صورت نہیں کیونکہ یہ اختلاف ایک حدیث کے الفاظ کا اختلاف نہیں بلکہ متعدد صحابہ کرامؓ کی روایات کا اختلاف ہے، علاوہ ازیں اس کی سلیت پر اجماع بھی ہے۔ (۱)

قعدہ اخیرہ میں درود شریف پڑھنے کا حکم

”عن کعب بن عجرۃ قال: قلنا، یا رسول اللہ! هذا السلام علیک قد علمنا، فکیف الصلوٰۃ علیک؟ قال: قولوا ”اللہم صل علی محمد۔۔ الخ“ (رواہ الترمذی)

نماز کے قعدہ اخیرہ میں درود شریف پڑھنے کی یہ حیثیت ہے، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ (۲)

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ نماز کے قعدہ اخیرہ میں درود شریف پڑھنا سنت مؤکدہ ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ اس کی فرضیت کے قائل ہیں اور یہی ایک روایت ہے امام احمدیؒ کی۔

اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر مرد اچھوڑے تو نماز نہ ہوگی۔ (۳)

اسم گرامی سننے کے وقت درود شریف پڑھنے کا حکم

عرب میں ایک مرتبہ درود شریف پڑھنا با اتفاق فرض ہے، اور اسم گرامی کے سننے کے وقت واجب ہے، اگر ایک مجلس میں اسم گرامی بار بار آئے تو اس میں اختلاف ہے۔

امام طحاویؒ کے نزدیک ہر مرتبہ واجب ہے۔

جبکہ شمس الدینؒ کے نزدیک ایک مرتبہ واجب ہے، اور پھر سنت ہے۔

روایات سے امام طحاویؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ سنن ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے ”وغم انہ رجل ذکر عندہ فلم یصل علی“۔ نیز ترمذی ہی میں حضرت علیؓ سے مروی ہے ”البحیل من الذی ذکر عندہ فلم یصل علی“۔ البتہ میرا اور آسانی کا

(۱) ملخص من موس ترمذی ۶۳/۲ و کنز طی معارف السنن ۱۰۵/۳۰ و توضیحات ۳۰۰/۲

(۲) مطر فیصل المطعنب، المعنی لابن قیم ۵۴۱/۱

(۳) موس ترمذی ۲۲۰/۲ و کشف الباری، کتاب الدعوات، ص ۲۵۳ و کتاب التفسیر، ص ۵۲۹

تقاضا یہ ہے کہ ایک مجلس میں صرف ایک مرتبہ واجب ہو۔

یہ مذکورہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نام گرامی کا ذکر مجلس میں آجائے جہاں تک عام حالات کا تعلق ہے اس میں درود شریف کا درود بکثرت مستحب ہے۔ (۱)

دعاء بعد التشہد اور اختلاف فقہاء

اس پر اتفاق ہے کہ تشہد میں درود کے بعد سلام سے پہلے کوئی دعا پڑھنی چاہئے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ماثر دروعا کے علاوہ اور بھی کوئی دعا پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ امام شافعی اور امام مالکؒ کے یہاں ہر قسم کی دعا پڑھنا جائز ہے خواہ وہ ماثر ہو یا نہ ہو، امور دین و دنیا میں جو دعائیں خارج صلوٰۃ جائز ہیں ان کا تشہد میں پڑھنا بھی جائز ہے۔

حنابلہ کے یہاں فقط ماثر دروعا پڑھنا جائز ہے۔

حنفیہ کے یہاں افضل تو یہی ہے کہ ماثر دروعا پڑھی جائے، خواہ وہ کوئی قرآنی دعا ہو یا روایات حدیث سے لی گئی ہو، لیکن اگر وہ قرآن و حدیث سے نہ لی گئی ہو تو پھر یہ ضروری ہے کہ وہ کلام الناس سے مشابہت نہ رکھتی ہو۔

دلائل فقہاء

امام شافعی اور امام مالکؒ کا استدلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے عموم سے ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت میں مذکور ہے "لم یختیر من الدعاء اعجیہ" یعنی جو اس کی پسندیدہ دعا ہو وہ پڑھ لے۔

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت معاویہ بن الحکمؓ کی روایت سے ہے، اس میں ہے "إن هذا الصلوٰۃ لا یصلح لیہا شیء من کلام الناس"۔

امام شافعی اور امام مالکؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کی اسی روایت کے پیش نظر یہ کہا جائے گا کہ "لم یختیر من الدعاء اعجیہ" کا مطلب ہے "لم یختیر من الدعاء المألوف وما أشبهہ" چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت ساری دعائیں منقول ہیں، جنہیں آپ

(۱) درس ترمذی ۲/۲۲۰، وصحاح التلخیص ۲/۵۱۷، وکشف الباری، کتاب الصلوة، ص ۵۳۰، والتمیز

تکبیر میں پڑھا کرتے تھے، لہذا "لَمْ یُخَوِّثْ مِنَ الدُّعَاءِ أَحَدَهُ" کے معنی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مقلول دعاؤں میں جو دعا اسے پسند نہ آئی وہ پڑھ لے۔ (۱)

تعدد اسلام میں فقہاء کا اختلاف

"عن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه کان یسلم عن یمنہ وعن یسارہ

یعنی "دو بار اللہ تعالیٰ"

نماز میں تعدد اسلام کے بارے میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرات حنفیہ، شافعیہ، حنبلیہ اور جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ نماز میں مطلقاً امام و مقتدی

اور مفرد ہر دو در اسلام واجب ہیں ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب۔

لیکن امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف ایک مرتب اپنے سامنے کی طرف منہ کرنا کہ سلام

کرے اور اس کے بعد تھوڑا سا دائیں جانب کو مڑ جائے، اور مقتدی تین سلام پھیرے، ایک سامنے کی

جانب (جواب اللہ امام) اور ایک ایک دائیں بائیں۔

دلائل ائمہ

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

امام مالک کا استدلال ترمذی میں حضرت عائشہ کی روایت سے ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کان یسلم فی الصلوٰۃ تسلیمة واحدة تلقاء وجهہ ثم یحول الی الشی الایمن

شمالاً۔"

جمہور اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں زبیر بن عوف موجود ہے،

اور ان کے بارے میں امام بخاری فرماتے ہیں کہ ان سے اہل شام منکر احادیث روایت کرتے ہیں اور یہ

روایت بھی اہل شام ہی کی ہے لہذا قابل استدلال نہیں۔ (۲)

☆☆☆

(۱) مجمع، لمحات الطبع ۵۱۹/۲، وأحوال المساک ۱۳۶/۲، ۱۳۷/۲

(۲) معجم، ۵۶۵/۲، الدر المنثور ۳۷۱/۲، ولسان الطبع ۵۲۰/۲

باب المساجد ومواضع الصلوة

تحیۃ المسجد کا حکم

"عن ابی قتادۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا جاء أحدکم

المسجد فلیرکع رکعتین قبل أن یجلس" (رواہ الترمذی)

تحیۃ المسجد کے حکم میں اختلاف ہے۔

چنانچہ داؤد ظاہریؒ کے نزدیک تحیۃ المسجد واجب ہے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک تحیۃ المسجد مستحب ہے۔

دلائل ائمہ

داؤد ظاہریؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، اور اس میں "فلیرکع رکعتین" کا امر

وجوب کے لئے مانتے ہیں۔

جبکہ جمہور اس امر کو احتیاب کے لئے قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ اگر تحیۃ المسجد واجب ہوتی تو

صحابہ کرامؓ اس کے پڑھنے کا بے حد اہتمام فرماتے، حالانکہ ان کا عام معمول تحیۃ المسجد پڑھنے کا نہ تھا، چنانچہ

مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت زید بن اسلمؓ کی روایت سے مروی ہے "قال کان اصحاب رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم یدخلون المسجد ثم یخرجون ولا یصلون ورایت ابن عمرؓ یرفعہ

(۱)۔"

مسجد میں بیٹھنے سے تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے یا نہیں؟

"عن ابی قتادۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا جاء أحدکم

المسجد فلیرکع رکعتین قبل أن یجلس" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص تحیۃ المسجد پڑھے بغیر مسجد میں بیٹھ جائے، تو کیا اس کے

(۱) دروس ترمذی للشیخ الإسلام المفتی محمد علی النجاشی دامت برکاتہم العالیہ ۹۸/۲ بإيضاح من العرب سلمہ

اللہ تعالیٰ، وانظر للمصائل المتعلقة بنجدة المسجد، الدر المنصور ۶۹/۲

بیٹھنے سے تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے یا نہیں؟

حذیہ کا مسلک یہ ہے کہ بیٹھنے سے تحیۃ المسجد فوت نہیں ہوتی، بلکہ بیٹھنے کے بعد بھی پڑھ سکتا ہے۔
چند شواہح اس کے قائل ہیں کہ طوس سے تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے، وہ حدیث باب میں "قبل
ان یجلس" کے الفاظ سے استدلال کرتے ہیں۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب میں "قبل ان یجلس" کے الفاظ سے وہ تفسیر
مستحب کا بیان کرنا مقصود ہے۔

مرد حذیہ کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے ہے، فرماتے ہیں "دخلت علی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم وهو فی المسجد فقال لی، یا اباذر صلیت؟ قلت لا، قال فقم فصل
وکن فی"

پھر اگر کسی کو تحیۃ المسجد کا موقع نہ ملے تو سے چاہئے کہ یک مرتبہ "سبحان اللہ والحمد للہ
والاہ لا الا اللہ اللہ اکبر" پڑھ لے۔ (۱)

مسجد میں سونے کا حکم

"عن ابن عمر قال کتابنا علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی
المسجد ومن شباب... إلخ" (رواہ الترمذی)

مسجد میں سونے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ مہاجر فقہاء کے نزدیک مسجد میں سونا مکروہ ہے، اہل بیت مختلف اور مسافر کے لئے سب نے
ذات دی ہے، اور اسی حکم میں وہ شخص بھی داخل ہے جس کا کوئی گھر نہ ہو۔
البتہ بامشافعی کے مسلک میں نوم فی المسجد مطلقاً جائز ہے۔ (۲)

دلائل فقہاء

ام شافعی حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، نیز علامہ نوویؒ نے شرح
مہاجر میں بیان کیا ہے کہ مسجد میں سونا اسی بصفہ، عریض، حضرت علیؓ اور حضرت صفوان بن امیہؓ وغیرہ میں ہے۔

(۱) دوسری ترمذی ۹۶۰ و مطرغی البر المصنوع ۱۹۲

(۲) مجمع، ص ۱۹۸/۳، وفتح الباری ۶۹۳/۱، وروایہ المصنوع ۳۲۳/۱

سے ثابت ہے۔

جمہور ان تمام واقعات کو حالتِ مسافرت پر محمول کرتے ہیں اور حضرت ابن عمرؓ اگرچہ مسافر نہ تھے، لیکن ان کا کوئی گھر نہ تھا، چنانچہ بخاری میں حدیث باب کے ساتھ یہ الفاظ موجود ہیں "وہو شایع اعزب لا اهل له"

اور علامہ بخاریؒ نے مسند دارمیؒ کے حوالے سے حضرت ابو درگیؓ یہ حدیث نقل کی ہے "انسالی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأنا سائم فی المسجد فضر بنی برجلہ فقلت: یا نبی اللہ غلب عینسی السوم"۔ اور اس سے نوم کی کراہت پر استدلال کیا ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے پاؤں مار کر بیدار کیا، اور انہوں نے بھی بیدار ہو کر معذرت کی۔ (۱)

تین مساجد کی فضیلت

"عن ابی سعید الخدریؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا تُثَلِّدُ الرِّحَالَ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ، مَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِي هَذَا وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى" (رواہ الترمذی)

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد (مسجد حرام، مسجد نبویؐ اور مسجد اقصیٰ) کے سوا دنیا کی تمام مساجد فضیلت کے اعتبار سے برابر ہیں، لہذا حصولِ ثواب اور فضیلت کے لئے ان مساجد کے سوا کسی اور مسجد میں نماز پڑھنے کی غرض سے رختِ سفر (سامانِ سفر) باندھنا بے فائدہ ہے۔

زیارتِ قبور کے لئے سفر کی شرعی حیثیت

پھر حدیث مذکور کی بناء پر بعض حضرات نے زیارتِ قبور کے لئے سفر کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، اس مسلک کو سب سے پہلے قاضی عیاض ماکئیؒ نے اختیار کیا، پھر ان کے بعد علامہ ابن تیمیہؒ نے اس میں انتہائی تشدد اور غلو اختیار کیا، اور اس کی خاطر بہت سی مصیبتیں بھی اٹھائیں، یہاں تک کہ انہوں نے روضۃ الطہر تک کے زیارت کے لئے بھی سفر کو ناجائز قرار دیا، اور فرمایا کہ اگر مسجد نبویؐ میں نماز پڑھنے کی نیت سے سفر کیا جائے اور پھر ضمناً روضۃ الطہر کی بھی زیارت کر لی جائے تو اس کی اجازت ہے، لیکن خاص روضۃ الطہر کی نیت سے سفر کرنا جائز نہیں۔

(۱) جامع، درس کرملی، ۱۰۰/۲، و معارف المسند، ۳۱۱/۳، و تفسیر الباری، کتاب الاستسکان، ص ۱۲۶

لیکن جمہور نے علامہ ابن تیمیہؒ کے اس مسلک کو قبول نہیں کیا، اور اس کی تردید کی، بلکہ عداوتی اندیز بنی گئے تو "شعاع السقام" کے نام سے اس کی تردید میں ایک مفصل کتاب بھی لکھی ہے۔ (۱)

علامہ ابن تیمیہؒ کا استدلال

علامہ ابن تیمیہؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں استثناء مفرغ ہے، لہذا یہاں مستثنیٰ منہ محذوف ہے، اور تقدیر عبارت یوں ہے "لا تشد الرحال الی شیء الا الی ثلثہ مساجد" لہذا حصول برکت اور حصول ثواب کے لئے سفر کرنا ان تین مساجد کے ساتھ مخصوص ہے، اور کسی قبر کے لئے سفر کرنا اس حدیث کی وجہ سے مسموع ہوگا۔

اس کے جواب میں جمہور یہ کہتے ہیں کہ استثناء مفرغ ہے لیکن تقدیر عبارت یوں نہیں ہے کہ "لا تشد الرحال الی شیء الا الی ثلثہ مساجد" کیونکہ اس تقدیر پر تو سطر جہاد، سطر طیب علم، تجارت، اور کسی عالم کے لئے بھی سفر کرنا ممنوع قرار پائے گا، جبکہ اس کا کوئی قائل نہیں، لہذا تقدیر عبارت اصل یوں ہے "لا تشد الرحال الی مسجد الا الی ثلثہ مساجد" اور مقصد یہ ہے کہ ان تین مساجد کے سوا کسی اور مسجد کی طرف اس بیت سے سفر کرنا درست نہیں کہ اس میں زیادہ فضیلت یا ثواب مائل ہوگا اور یہ تقدیر اس لحاظ سے بھی نسب ہے کہ استثناء مفرغ میں جب مستثنیٰ منہ محذوف نکال جاتا ہے تو مستثنیٰ کے ساتھ کچھ متاسبت ضروری ہونی چاہئے، اور ہم نے جو مستثنیٰ منہ محذوف نکالا ہے وہ مستثنیٰ منہ کے لئے مناسب ہے۔

پھر اس کی تائید مسند احمد کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں "لا یسعی للمطیء بشئ من حالہ الی مسجد یتعی فیہ الصلوٰۃ غیر المسجد الحرام والمسجد الاقصیٰ" مسجدا ھدا "چنانچہ عدم یعنی" اور حنفیہ ابن حجر نے جمہور کے مسلک پر اسی روایت سے استدلال کیا۔

زیارت روضۃ اطہر اور احادیث

پھر یہاں تک روایت اطہر کی زیارت کا تعلق ہے اس کی زیارت کی فضیلت کے بارے میں چنانچہ حدیث مروی ہیں مثلاً "من دار فیری و حب لہ شفاعتی" یا "من حج ولم یورد می فقد جہسی

"وغیرہ، سو اس مضمون کی اکثر احادیث اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن امت کا تعامل متواتر ان احادیث کی تائید کرتا ہے، اور تعامل متواتر مستقل دلیل ہے۔ (۱)

مساجد میں مشرکین کے داخل ہونے کا مسئلہ

مشرکین، یہود و نصاریٰ یا اہل ذمہ کو مسجد حرام اور عام مساجد میں داخل ہونے کی شرعاً اجازت ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے، جس کا اصل منشأ سورہ توبہ کی یہ آیت ہے۔

"إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نجس فلا یقرءوا المسجد الحرام بعد عامہم هذا۔"

"مشرک لوگ نجس ہیں، سو اس برس کے بعد وہ مسجد حرام کے قریب بھی نہ آنے پائیں۔"

سن نو ہجری میں جب حضرت ابو بکر صدیق فریضہ حج ادا کر رہے تھے، مشرکین سے براہت کا یہ حکم اسی سال کے موسم حج میں نازل ہوا، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؑ کو حکم دیا کہ وہ یہ آیت نہ کرے، اس حکم کا اعلان کریں کہ اس سال کے بعد کسی بھی مشرک کو، مشرکانہ موسم کے ساتھ اور جنگے ہو کر حج کرنے کی اجازت نہیں۔

جمہور مفسرین کے نزدیک سورہ توبہ کی یہ آیت ۹ ہجری میں نازل ہوئی، اس لئے "بعد عامہم هذا" میں "هذا" کا اشارہ ۹ ہجری ہے اور مطلب یہ ہے کہ ۹ ہجری کے بعد دس ہجری سے اس حکم کا نفاذ ہوگا کہ کسی بھی مشرک کو حج کے ارادہ سے مسجد حرام میں داخل ہونے کی اجازت آئندہ نہ ہوگی۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ شرعاً مسجد حرام سمیت عام مساجد میں بھی نجس اور ناپاک آدمی کو داخل ہونے کی اجازت نہیں، چنانچہ سورہ توبہ کی مذکورہ آیت سے جب کفار و مشرکین کا نجس ہونا ثابت ہوا تو انہیں مسجد حرام سمیت عام مساجد میں بھی داخل ہونے کی اجازت نہیں ہوگی۔

امام شافعیؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ سورہ توبہ کی آیت میں مشرکین کو نجس کہا گیا ہے، لہذا آیت کی رو سے تمام مشرکین نجس ہیں، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک ممانعت کا حکم صرف مسجد حرام سے متعلق ہے، اس لئے مسجد حرام کے علاوہ عام مساجد میں مشرکوں کا داخل ہونا ناجائز نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک "إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نجس" میں نجاست سے نجاست اعتقادی مراد

(۱) ملخصاً من نصوص فروعی: ۱۰۳/۴، وکذا علیٰ إجماع الباری: ۳۳۰/۴، ولفہمات الصلح: ۴/۴، وقریرہ بخاری: ۳۳، ۴، وفتح الملہم: ۲۳۲/۶، الخوال العلماء فی شدائہ: ۱۱، الی غیر المساجد الثلاثہ

ہے اور "فلا یفریوا المسجد الحرام بعد عامہم هذا" کا مطلب یہ ہے کہ ۹/ ہجری کے بعد مشرکین کو شرکانہ رسوم کے ساتھ ادائیگی حج کے ارادہ سے مسجد حرام میں داخلہ کی اجازت نہیں، احناف کے نزدیک اس میں مشرکین کے لئے مسجد حرام اور عام مساجد میں داخلہ کی ممانعت نہیں کی گئی، بلکہ ممانعت کا حکم اس صورت پر محمول ہے جب اہل شرک یا یہود و نصاریٰ شرکانہ طرز پر، نیچے ہو کر حج وغیرہ کرنے یا استیذان اور سلا و استیلاء کے مقصد سے حرم میں داخل ہوں، ورنہ مسافرانہ حیثیت سے عام حالات میں مصیحا حاکم وقت کی اجازت کے تحت حدود حرم اور عام مساجد میں ان کے داخل ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں، لہذا سورۃ زمر کی مذکورہ آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ مشرکین آئندہ سال سے حج کے ارادہ سے مسجد حرام میں نہیں آئیں گے۔ (۱)

اخراج ریح فی المسجد کا حکم

"عس ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یرال احدکم فی

الصلوۃ مادام ینتظرھا ... عالم بہ حدیث " (رواہ الترمذی)

مسجد میں ریح نکالنے کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں مندرجہ ذیل اقوال منقول ہیں:

(۱)..... بعض کے نزدیک منوع ہے۔

(۲)..... بعض کے نزدیک مکروہ ہے۔

(۳)..... بعض کے نزدیک مطلقاً جائز ہے۔

(۴) صحیح قول یہ ہے کہ ضرورت کے وقت جائز ہے ورنہ مکروہ ہے۔ (۲)

مسجد کو مزین کرنے کا حکم

"عس ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ما أمرت بشیء

المساجد، قال ابن عباس: لئلا یخرفنہا کما زخرفت الیہود والنصارى" (رواہ ابوداؤد)

مسجد کی اس طرح تزئین اور نقش و نگاری کہ جس سے نمازی کا دھیان بجائے نماز کے اس نقش

و نگار کی طرف چلا جائے اور نمازی کے دل مشغول کر دے بالاتفاق مکروہ ہے۔

(۱) نظر اللہ لائق و تنظیم المرید، کتب البیوی، کتاب الجہاد و السیرۃ ص ۳۸۱

(۲) الفرائض و ما ینتقلی ص ۱۱۴

ایسے ہی مسجد کی ترمین اگر بطور ریاء اور فخر کے ہو تو یہ بھی مکروہ ہے ترمین تو اپنی جگہ بلکہ اس بعد قاصدہ سے مسجد بنانا بھی مکروہ ہے۔

البتہ مسجد کی تقسیم کے پیش نظر مسجد کو چونے وغیرہ سے مضبوط کرنا اور اونچا بنا کر لوگوں کے گھراس پر فضیلت دینا یہ صحیح اور درست ہے مکروہ نہیں ہے، چنانچہ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضرت عثمان نے اپنے دور خلافت میں مسجد نبوی کو از سر نو تعمیر کر کے اس میں توسیع بھی کی اور ساتھ ہی دیگر اراں میں نقش چتر لگوائے اور محبت میں ساج استعمال کیا۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کی روایت کا تعلق ہے جس میں ہے ”ما امرت بتشيد المساجد“ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ بھگت و جوبلی طور پر تشید مساجد (مسجدوں کو مضبوط بنانے) کا حکم نہیں دیا گیا ہے، البتہ اس سے بغیر کراہت نفس جواز ثابت ہوگا۔

اور باقی حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول ”لتر عرفها“ ”اونا تو یہ موقوف ہے، ورنہ اگر اس کو نکلا مرفوع تسلیم کیا جائے تب بھی یہ طلاق مانتا ہے، بلکہ یہ محمول ہے پہلی دو صورتوں پر، یعنی ترمین اس قسم کی ہو جو نرمی کے دل کو مشغول کر دے اور ریاء ترمین مراد ہے جو بطور ریاء اور فخر کے ہو۔ (۱)

اونٹوں کے باڑے میں نماز پڑھنے کا حکم

”عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم يهيئ ان يصلي في سبعة مواطن هي
المربة ومعاطن الإبل الخ“ (رواه الترمذي)

”معاطن“ ”معطن“ کی جمع ہے، اونٹ کے باڑے کو کہتے ہیں، مسئلہ یہ ہے کہ اونٹ کے باڑے میں نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ ترمذی فرماتے ہیں کہ اونٹ کے باڑے میں نماز پڑھنا مکروہ ہے، لیکن اگر کوئی شخص وہاں پاک صاف جگہ کیے نماز پڑھے تو نماز صحیح جاتی ہے۔

البتہ امام احمد اور ابی خابر کے نزدیک اونٹ کے باڑے میں مطلقاً نماز پڑھنا صحیح نہیں ہے۔

دلائل نمبر

امام احمد و راہل ظاہر کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "معائن الاطل" میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا۔

جہور کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے ایک اثر سے ہے جو امام بخاری نے نقل کیا ہے "قال نافع ابی اس عمر بن عبدالمطلب الى بعبيره وقال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يفعله"

اس حدیث میں تصریح ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کو سامنے لا کر اس کی طرف نماز پڑھتے تھے، اور اس عمل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے ہیں، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اونٹ کے زہر نماز پڑھنا جائز ہے اور ساتھ ساتھ یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اونٹوں کے بازو میں بھی نماز پڑھنا درست ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب میں اونٹوں کے بازووں نماز پڑھنے سے جو غمی وارد ہے وہ اس لئے نہیں ہے کہ یہ اونٹوں کا ماڑا ہے بلکہ نماز نہ پڑھنے کی دیگر اذیت ہیں

(۱) ایک یہ کہ اونٹ شریر جانور ہے نماز پڑھتے وقت نمازی کے لئے یہ خدشہ ہو سکتا ہے کہ وہ اذیت پہنچا دے، لہذا اس حالت میں حضور قلب باقی نہیں رہے گا۔

(۲) یا ممانعت کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ چونکہ اس کے پیشاب کی ٹھیکیں دور تک پہنچتی ہیں نہایت کڑی ہوں گے غصے کا اندیشہ بھی لاحق رہتا ہے۔ (۱)

بیت اللہ کی حیثیت پر نماز پڑھنے کا حکم

"عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ان يصلي في سبعة مواطن .
والفوق ظهر بيت الله" (رواه الترمذي)

بیت اللہ کے اوپر نماز پڑھنا مکروہ ہے، اور کراہت کی وجہ سوء ادب ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے۔
المصنفين دوس ترمذي ۱۱۶/۲، وفتحات الصلح ۸۷/۲، وانهام الباري ۱۶۶/۳، والدر المنصور ۳۲۰/۱

ہے کہ بیت اللہ کی چھت پر نماز ہو جائے کی یا نہیں؟

چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک بیت اللہ کی چھت پر ہر قسم کی نماز ہو جائے گی۔
اور امام احمد کے نزدیک بیت اللہ کی چھت پر فرائض ادا نہ ہوں گے، بلکہ ادا ہو جائیں گے۔
اور امام مالک کے نزدیک وتر، رکعتی الطواف اور سبب فجر بھی بیت اللہ کے اوپر ادا نہیں ہوگی۔

عام مسجدوں کی چھت پر نماز پڑھنے کا حکم

اور جہاں تک عام مسجدوں کا حکم ہے ان کی چھت پر بلا ضرورت پڑھنے کو بھی فقہاء نے مکروہ لکھا
ہے، بہت جگہ نہ ہوئے کی بناء پر مسجدوں کی چھت پر نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے۔ (۱)

کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کا حکم

”عن بلال بن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی جوف الکعبۃ، قال ابن
عباس لم یصل ولکنہ کثیر“ (رواہ الترمذی)
اس حدیث میں فتح مکہ کے واقعہ کا ذکر ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کعبہ میں نماز پڑھنے کے
بارے میں روایات متعارض ہیں:

حضرت بلالؓ کی حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے داخل ہونے کے بعد وہاں نماز بھی
پڑھی۔

جبکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور فضل بن عباسؓ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے وہاں
نماز نہیں پڑھی بلکہ صرف تکبیر کہی ہے، چنانچہ بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں
”لقد دخل البیت فکبر فی نواحیہ ولم یصل فیہ“

حضرت بلالؓ کی روایت کی وجوہ ترجیح

جمہور نے حضرت بلالؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے، اور وجوہ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں

(۱) اول تو اس لئے کہ حضرت بلالؓ کی روایت مثبت ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت

ثانی، والمثبت مقدم علی النافی.

(۲) دوسرے حضرت بلالؓ کعبہ میں داخل ہوتے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے جبکہ حضرت ابن عباسؓ ساتھ نہیں تھے، اس لئے کہ کعبہ میں داخل ہوتے وقت آپؐ کے ساتھ کل تین صحابی تھے، ایک حضرت بلالؓ، دوسرے حضرت اسامہ بن زیدؓ اور تیسرے حضرت عثمان بن طلحہؓ، حضرت ابن عباسؓ ساتھ نہ تھے۔

فتاویٰ فقہاء

مذکورہ بالا تفصیل کی بناء پر علماء کا اتفاق ہے کہ کعبہ میں نماز پڑھنا جائز اور درست ہے۔
ابنہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ صلوٰۃ فی الکعبہ کو علی الاطلاق ناجائز کہتے تھے، کیونکہ وہاں پورے کعبہ کا استقبال نہیں ہو سکتا بلکہ بعض کعبہ کا استد بار لازم آتا ہے۔
جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جمیع کعبہ کا استقبال شرط نہیں بلکہ بعض کا استقبال کافی ہے، حضرت بلالؓ کی حدیث ماب اور "و جعلت لی الارض مسجداً و طهوراً" سے جمہور کے موقف کی تائید ہوتی ہے۔

کعبہ میں فرائض پڑھنے کا حکم

پھر جمہور کے نزدیک کعبہ میں فرائض و نوافل دونوں جائز ہیں۔
ابنہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نوافل جائز ہیں اور فرائض مکروہ ہیں، اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی ثابت ہے کہ آپؐ نے داخل کعبہ میں صرف نوافل ادا فرمائے تھے۔
جواب یہ ہے کہ صلوٰۃ فی الکعبہ میں وجہ اشکال صرف یہ بات ہو سکتی تھی کہ اس میں بعض کعبہ کا استد بار ہوتا ہے، لیکن آپؐ نے اپنے عمل سے یہ بتا دیا کہ یہ چیز جواز صلوٰۃ کے منافی نہیں ہے لہذا اب نماز میں کوئی اشکال نہ رہا، اور مطلق صلوٰۃ کے ثابت ہونے کے بعد فرائض کے عدم جواز پر کوئی دلیل ہونی چاہئے جو مفقود ہے، لہذا فرائض و نوافل میں کوئی تفریق نہیں کی جاسکتی۔ (۱)

سواری پر نماز پڑھنے کا حکم

"عن یعلیٰ بن مرة أنهم كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فالتهموا إلى

(۱) بعض من مرسد ترمذی ۱۱۸/۳، والخصیص فی الدر المنصور ۳۰۷/۳، وعلقات التلخیص ۳۰۳/۲

مضیق فحضرت الصلوٰۃ فمطروا، السماء من فوقهم والبلۃ من أسفل منهم فأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على راحلته وأقام فتقدم على راحلته فصلی بهم يؤمى إماماً (رواه الترمذی)

اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ نفلی نماز دلتہ (سواری) پر علی الاطلاق جائز ہے، خواہ اترنا ممکن ہو یا نہ ہو، نیز اس پر بھی ائمہ اربعہ متفق ہیں کہ جب اترنا کسی عذر کی وجہ سے مستحضر ہو تو فرض نماز بھی دلتہ پر انفراداً جائز ہے، عذر مثلاً یہ ہو سکتا ہے کہ اترنے میں جان مال یا آبرو کا خوف ہو، یا بارش کی وجہ سے کچھڑا تھکا ہو کہ چہرہ لٹ پٹ ہو جانے کا اندیشہ ہو، اور کوئی جائے نماز وغیرہ بچھانے سے اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، لیکن محض معمولی بھگ جانے کا خوف عذر نہیں۔

البتہ عذر کی صورت میں امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ دلتہ پر نماز انفراداً پڑھی جائے گی، باجماعت پڑھنا جائز نہیں، لہذا یہ کہ امام اور مقتدی دونوں ایک ہی جانور پر سوار ہوں، شیخین صلوٰۃ الخوف سے متعلق قرآن کریم کی آیت "فلان عظم فرجالا أو رکبانا" سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ ایک دوسری آیت "واذا کث فیہم فافم الصلوٰۃ" حالت (خوف میں) جماعت سے متعلق ہے، لہذا یہ آیت یعنی "فرجالا أو رکبانا" انفراد کی حالت سے متعلق ہوگی، نیز عقلاً بھی اتحاد مکان کے بغیر اقتداء درست نہیں ہو سکتی۔

لیکن ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کے نزدیک دلتہ پر جماعت سے بھی نماز پڑھی جاسکتی ہے، اس حضرات استدلال حدیث باب سے ہے، اس میں "صلی بہم" کے الفاظ نماز باجماعت پر دامت کر رہے ہیں۔

شیخین کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کی ایک صحیح توجیہ بھی ممکن ہے اور وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا آگے بڑھنا بطور امامت نہیں تھا، بلکہ صحابہ کرام نے ادب کے لحاظ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو انفراداً نماز پڑھنے میں بھی آگے رکھا، اور "صلی بنا" کا مطلب امامت کرنا نہیں، بلکہ ساتھ ہی پڑھنا ہے۔ (۱)

باب السترة

سترہ بالخط کا اعتبار ہے یا نہیں؟

”عن ابی ہریرۃ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: إذا صلی أحدکم فلیجعل
سقاء وجهہ شبثاً فإن لم يجد فلیصب عصافاً إن لم تکن معه عصاف فلیخط خطاً ثم لا یصرہ
ماز امامہ“ (رواہ أبو داؤد)

اس حدیث میں ہے کہ اگر نمازی کو سترہ کے لئے کوئی چیز نہ ملے تو اس کو چاہئے کہ اپنے سامنے خط

کھینچ لے۔

اس بارے میں اختلاف ہے کہ سترہ بالخط کا اعتبار ہے یا نہیں؟

امام احمدؒ کے نزدیک سترہ بالخط کا اعتبار ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک سترہ بالخط کا اعتبار نہیں۔

امام شافعیؒ کے اس بارے میں دو قول ہیں۔

حضرات حنفیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ خط کا اعتبار نہیں اس لئے کہ وہ دور سے نظر نہیں آتا اور سترہ کا

فائدہ ہے یہی اعلام موضع السجود وہ اس سے حاصل نہیں ہوتا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ سترہ بالخط معتبر ہے چنانچہ شامی میں امام محمدؒ سے نقل کیا ہے کہ خط کھینچنا مسنون

ہے اس لئے کہ سترہ بالخط سے اعلام موضع السجود کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا لیکن دوسرے فوائد حاصل ہو سکتے

ہیں مثلاً ”کف البصر عما ورائہا“ وغیرہ۔ (۱)

”صلوة إلى الدابة“ کا حکم

”عن ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی إلى بعیر“ (رواہ أبو داؤد)

”صلوة إلى الدابة“ یعنی جانور کو سترہ بنانا جائز ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک صلوة إلى الدابة مکروہ ہے، اور حدیث باب کو انہوں نے ضرورت پر محمول

کیا ہے، اور ضرورت کے وقت جانور کو سترہ بنانا جائز ہے۔

مالکیہ کے نزدیک واجب کو مسترد ہونا خلاف مستحب ہے۔

اور حنفیہ و حنابلہ کے نزدیک واجب کو مسترد ہونے میں کوئی حرج نہیں، ان کی دلیل حدیث باب ہے
جو اکل مرتج ہے۔ (۱)

”صلوة إلی النائم“ کا حکم

”عن عبد الله بن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصلوا خلف النائم
ولا المتحدث“ (رواه أبو داود)

”صلوة إلی النائم“ یعنی سوئے ہوئے شخص کی طرف منکر کے نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟
اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام مالک، امام مجاہد اور طائفت کے نزدیک ”صلوة إلی النائم“ مکروہ ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے
سونے والے کی طرف سے نوم کی حالت میں کسی ایسی چیز کا صدور ہو جس سے نمازی کا خیال منتشر ہو۔ نیز
حدیث باب سے انہوں نے استدلال کیا ہے۔

جمہور کے نزدیک ”صلوة إلی النائم“ مکروہ نہیں، ان کی دلیل وہ حدیث صحیح ہے جس میں حضرت
عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رات میں نماز پڑھتے تھے ”وإنما معترضة بيده وبس انقبالة
اعتراض الحنارة“

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بال اتفاق ضعیف ہے کیونکہ
اس کی سند میں ایک بھول راوی ہیں جس کا نام ہشام بن زیاد ہے جو متروک ہے۔ (۲)

”صلوة إلی المتحدث“ کا حکم

”عن عبد الله بن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصلوا خلف النائم
ولا المتحدث“ (رواه أبو داود)

”صلوة إلی المتحدث“ یعنی باتیں کرنے والے کی طرف منکر کے نماز پڑھنے کا کیا حکم

ہے؟

(۱) الدر المنصور دعلی سنہ ۱۹۶۲/۳

(۲) الدر المنصور دعلی سنہ ۱۹۹۲/۲

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک "صلوٰۃ الی المستحدث" مکروہ ہے۔
دوسرے علماء کے نزدیک جائز ہے۔

یہ اختلاف اس وقت ہے جب خشوع زائل نہ ہوتا ہو ورنہ بالاتفاق مکروہ ہے۔ (۱)

عورت، گدھے اور کتے کا نمازی کے سامنے سے گزرنے کا حکم

"عن عبد اللہ بن الصامت قال: سمعت ابا ذر یقول: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اذا صلی الرجل ولیس بین یدیه کأخوۃ الرجل او کواسطۃ الرجل لقطع صلوٰۃ الکلب الأسود والمرأۃ والحمار" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ ان تین چیزوں یعنی کلب اسود، مرأۃ اور حمار (۲) کے مصلی کے سامنے سے گزرنے کی صورت میں نماز کا کیا حکم ہے؟
چنانچہ امام احمد اور بعض اہل ظاہر یہ کہتے ہیں کہ ان تین چیزوں کے مصلی کے آگے سے گزرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، جبکہ سترہ نہ ہو۔
لیکن جمہور کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہو جاتی۔

والا کل فقہاء

امام احمد اور اہل ظاہر کا استدلال حدیث باب کے ظاہری الفاظ سے ہے۔

جمہور کا استدلال ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے، "کنْتُ وَدِیفَ الْفَصْلِ عَلٰی اَنَانَ (حِمَارَةٍ) لِحِجَابِ النَّبِیِّ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم بِمَصْلٰی بِاصْحَابِہِ بِعَنٰی قَالَ: فَلَوْلَا مِہَالُو صُلَا الصَّفِّ لَمَرَّتْ بَیْنَ اَیْدِیْہِمُ فَلَمْ تَقْطَعْ صَلَوَاتِہُمْ"۔

نیز سنن نسائی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے ہوئے تھا اور میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے جنازہ کی طرح لیٹی ہوئی ہوتی تھی۔

ان روایتوں سے ثابت ہوا کہ حمار اور مرأۃ کا مصلی کے سامنے ہونا یا گزرتا مسجد صلوٰۃ نہیں، البتہ کلب اسود کے سلسلہ میں کوئی روایت جمہور کے پاس نہیں، لیکن کلب اسود کو بھی انہی دونوں پر قیاس کیا جاسکتا

ہے، کیونکہ حدیث باب میں شیوں کا ذکر ساتھ ساتھ آیا ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں قطع سے مراد انفساً مسلوقہ نہیں بلکہ قطع الوصلۃ بین المصلی ورویہ (یعنی قطع خشوع) مراد ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ ان تین اشیاء کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں اشیاء میں شیطانی اثرات کا دخل ہے، چنانچہ حدیث باب ہی میں ارشاد ہے "الکلب الأسود شیطان" اور عورتوں کے بارے میں ارشاد ہے "السَّاءُ حِمالُ الشَّیْطَانِ"۔ اور ہمارے بارے میں بھی روایات میں ہے کہ اس کی نہیق (آواز) شیطانی اثرات کی بناء پر ہوتی ہے "فلکل من الثلاثة علاقة بالشیطان" اس لئے خاص طور سے ان چیزوں کا ذکر کیا گیا۔ (۱)

مکہ میں سترہ قائم کرنے کی حاجت ہے یا نہیں؟

نہزی کے سامنے سے گزرنے کی جو ممانعت آئی ہے آیا یہ ممانعت مکہ مکرمہ میں بھی لگے ہو یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ ممانعت عام ہے مکہ ہو یا مدینہ، حرم ہو یا مسجد نبوی ہو، ہر حالت میں مصلی کے سامنے سے گزرنا ناجائز ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس میں مکہ اور غیر مکہ کا کوئی فرق نہیں ہے البتہ مکہ میں اتنا ہے کہ جو لوگ طواف کر رہے ہیں وہ اگر مصلی کے سامنے سے گزر جائیں تو معاف ہے، کیونکہ طواف ایک عبادت ہے اور مصلی جو نماز پڑھ رہا ہے وہ بھی عبادت ہے تو ایسا ہوا کہ مصلی کے سامنے کوئی دوسرا مصلی نہ رہا ہو اور یہی مذہب بعض حنفیہ کا بھی ہے۔

امام احمد فرماتے ہیں کہ مکہ وغیرہ میں فرق ہے مکہ مکرمہ میں بلکہ پورے حد و حرم میں مصلی کے سامنے سے گزرنا ناجائز ہے کہیں بھی کوئی نماز پڑھ رہا ہو تو اس کے سامنے سے گزرنا ناجائز ہے چاہے وہ مکہ

مکرر کا شہر ہو یا مسجد

حرام ہو یا حدود حرم میں کوئی جگہ ہو۔

احناف میں سے امام طحاوی کا مسلک یہ ہے کہ مسجد حرام میں یا مکہ مکرمہ کے شہر میں کسی ایسی جگہ جہاں سے کعبہ سامنے نظر آتا ہو وہاں مصلیٰ کے سامنے سے گزرنا جائز ہے یہ مسجد حرام یا صرف طواف کرنے والوں کے ساتھ خاص نہیں۔ (۱)

☆☆☆

باب القبلة

تحويل قبلہ کتنی مرتبہ ہوئی؟

"عن البراء بن عازب قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة صلى

ببيت المقدس" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ تحويل قبلہ کتنی مرتبہ ہوئی؟

بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ تحويل صرف ایک مرتبہ ہوئی، پھر ان میں دو فریق ہیں۔

(۱) ایک فریق کا کہنا یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں شروع ہی سے قبلہ بیت المقدس تھا، لیکن آپ صلی

اللہ علیہ وسلم اس طرح نماز پڑھتے تھے کہ کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال ہو جائے، پھر مدینہ طیبہ میں بھی یک مرتبہ بیت المقدس ہی کی طرف منہ کرنے کا حکم رہا، لیکن وہاں آپ کے لئے دونوں قبوں کا استقبال ممکن نہ تھا، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش تھی کہ قبلہ بدل جائے، چنانچہ کعبہ کی طرف رخ کسے کا حکم دیا گیا۔

(۲) دوسرے فریق کا کہنا یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں قبلہ کے بارے میں کوئی صریح حکم نہیں

کیا تھا، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ ایسے معاملات (فیہا لم یؤمر بشیء) میں اہل کتاب کی موافقت کو بہرہ کر سکتے تھے، اس لئے کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال فرماتے تھے۔

(۱) منہج المسلم الباری ۲۷۹/۳، مقلد عن بعض الباری ۸۱/۲، ونظر أيضاً، الدر المنثور ۱۹۶/۲-۳۰۲/۳

پھر بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ فتح دومرتبہ ہوا، وہ اس طرح کہ مکہ مکرمہ میں استقبال کعبہ کا حکم تھا، پھر ابتدائی مدنی دور میں بیت المقدس کے استقبال کا حکم دیا گیا، اور سورہ یاسرہ صبیحہ تک بیت المقدس ہی قبلہ رہا، پھر دوسری بار فتح ہوا، اور کعبہ (زادھا الفخر) مستقل قبلہ بنا دیا گیا، یہی تو تاریخ معلوم ہوتا ہے، چنانچہ آیت قرآنی "وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يضييع الرسول ممن يقلب على عقبيه" سے اسی کی تائید ہوتی ہے۔ (۱)

اگر کسی پر قبلہ مشتبہ ہو گیا تو اس کے لئے کیا حکم ہے؟

"عن عامر بن ربيعة قال: كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر ليلة مظلمة فلم ندرك القبلة فصلى كل رجل منا على حواله. إلخ" (رواه الترمذي)

جب کسی شخص کو قبلہ کا رخ معلوم نہ ہو تو اس کو چاہئے کہ تحری (غور و فکر) کر لے، اور جس جانب قبلہ ہونے کا غالب گمان ہو اس جانب رخ کر کے نماز پڑھ لے، اس صورت میں اگر نماز کے دوران گھج جہت کاظم ہو جائے تو نماز ہی کے اندر اس طرف گھوم جائے، اور سابقہ نماز پر بناء کرے، اور اگر نماز پڑھنے کے بعد پتہ چلے کہ جس طرف رخ کر کے اس نے نماز پڑھی ہے، اس طرف قبلہ نہیں تھا تو اس پر اکڑفتہ کے نزدیک اعادہ واجب نہیں، خواہ وقت باقی ہو یا نہ ہو، حنفیہ کا مسلکی یہ قول بھی ہے۔

البتہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب ہے، کافی شرح امجد ب، اور امام مالک کے نزدیک اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ہے۔

لیکن یہ اس وقت ہے جب نمازی کو قبلہ کے بارے میں شک ہو، جسے رفع کرنے کا کوئی راستہ نہ ہو، اور اس نے تحری کر لی ہو، لیکن اگر کسی کو شک ہی نہیں ہوا ہو، اور اس نے غلط سمت کو قبلہ سمجھ کر نماز پڑھ لی ہو، یا شک ہوا اور اس نے تحری کے بغیر غلط رخ پر نماز پڑھ لی ہو اس کی نماز قاسد ہے، اور اعادہ واجب۔

پوری جماعت پر قبلہ کا مشتبہ ہونا

مذکورہ بالا تفصیل تو مفردان نماز پڑھنے کے بارے میں تھی، اور اگر پوری جماعت پر قبلہ مشتبہ ہو گیا، اور پوری جماعت نے تحری کر کے نماز پڑھ لی، تو اگر سب کا رخ ایک ہی سمت میں تھا تو نماز ہوئی، اور

(۱) دوس لرمذی ۱۱۰/۲، راجع لفصل هذه المسئلة، كشف الباری، كتاب الإيمان ۳/۷۸، وإتمام الباری ۵۰۱/۱، والفقہ المنہود ۳۹۶، ۹۹/۲

مختلف افراد کی تحریر مختلف سمتوں پر واقع ہوئی تو جو شخص امام سے آگے نکل گیا ہو اس کی نماز مطلقاً فاسد ہے اور اگر کسی شخص کو نماز کے دوران یہ پتہ چلا کہ اس کا رخ امام کے رخ کے مخالف ہے تو اس کی نماز بھی فاسد ہوگئی۔ لیکن اگر نماز کے بعد پتہ چلا ہو کہ انہوں نے غلط سمت نماز پڑھی ہے، یا ان میں سے کسی کا رخ امام کے رخ کے مخالف تھا تو سب کی نماز ہوگئی، کسی کی فاسد نہیں ہوئی، اور نہ اعادہ واجب ہے۔

حدیث باب

اب حدیث باب میں اگر صیہ کرام نے منفرد نماز پڑھی ہو تو نماز کی صحت ظاہر ہے، اور اگر جماعت کے ساتھ نماز پڑھی اور ”صلی کل رجل ماعلیٰ حوالہ“ کا مطلب یہ ہے کہ مختلف افراد نے مختلف سمتوں کا رخ کر رکھا تھا تو حدیث باب کا محمل یہ ہے کہ ان کو مخالف امام کا علم نماز کے بعد ہوا ہوگا، بہر حال حدیث باب ثانیہ کے خلاف حجت ہے، جو اعادہ کو واجب کہتے ہیں۔ (۱)



باب المستر وما يتعلق به

ثوب واحد میں نماز پڑھنے کا حکم

”عن عمرو بن ابی سلمۃ قال: رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي في ثوب واحد مشتملاً به، في بيت أم سلمة، واصفاً طرفيه على عاتقيه“ (رواه الترمذی)

اس روایت کے اندر ثوب واحد یعنی ایک کپڑے میں نماز ادا کرنا مذکور ہے اور ساتھ ساتھ یہ بھی مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی طرفین کو عاتقیں (کندھوں) پر رکھا ہوا تھا، اور اصل ستر عورت ہونا پختہ صلوٰۃ کے لئے اتنا ہی کافی ہے خواہ وضع طرفین علی العاتقیں ہو یا نہ ہو، حقیقہً باللیہ اور شامیہ کا کمانہ سبب ہے۔

البتہ امام احمد اور بعض سلف کے نزدیک ثوب واحد میں نماز ادا کرتے وقت اگر ثوب کی طرفین

(۱) معجم منہج ترمذی ۱/۱۱۳ و کلمی الدر المنثور ۲/۳۹۵ و الجامع الباری ۳۰/۱۲۲

عائقین پر نہ ہوں تو نماز نہیں ہوگی۔ (۱)

ان کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلیٰ احدکم فی الثوب الواحد لیس علی عاتقیہ منہ شیء"۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صیغہ نہی مؤکد استعمال فرمایا، جو حرمت پر دال ہے، اس لئے اس صورت میں جبکہ ثوب کی طرفین عائقین پر نہ ہوں نماز صحیح نہ ہوگی۔

لیکن جمہور کی طرف سے اس نہی کو نہی تنزیہی قرار دیتے ہوئے یہ جواب دیا گیا ہے کہ دراصل مقصود چونکہ ستر عورت ہے، اور ثوب واحد میں وہ بغیر وضع طرفین علی العائقین کے بھی ہو جاتا ہے اس لئے فساد صلوٰۃ کا حکم تو نہیں لگایا جائیگا، البتہ چونکہ عدم وضع علی العائقین میں کشف عورت کا احتمال ہر وقت رہتا ہے اس لئے اس کو مکروہ تنزیہی کہا جائیگا، چنانچہ "مس صلی فی ثوب واحد فلیخالف بی طرفہ" میں بھی یہی مضمون ادا کیا گیا ہے۔

واضح رہے کہ یہ اس وقت ہے جبکہ چادر وسیع اور گنجائش والی ہو، ورنہ اگر چھوٹی ہے تو حقوین پر جیسے قیص کے ساتھ تہبند باندھا جاتا ہے، ہاندھ کر نماز ادا کی جائے گی۔ (۲)

"سدل فی الصلوٰۃ" کا حکم

"عن ابی ہریرۃ قال بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن السدل فی الصلوٰۃ" (رد)

(ترمذی)

سدل کی تین تفسیریں کی گئی ہیں:

(۱) ایک یہ کہ چادر یا رومال وغیرہ کو اپنے سر یا کتفین (کندھوں) پر رکھ کر جانین کو نیچے چھوڑ دیا جائے۔

(۲) دوسری تفسیر یہ بیان کی گئی ہے کہ ایک کپڑے میں اپنے آپ کو لپیٹ کر ہاتھوں کو اندر داخل کر لیا جائے، اور اسی حالت میں رکوع و سجود ادا کئے جائیں۔

(۳) سدل کی تیسری تفسیر اسباب اذاریہ تحت الکعبین کے ساتھ کی گئی ہے۔ (۳)

(۱) شرح الطحاوی ۲/۲۶۵

(۲) فہمات الخلیف ۳/۳۱۹، والذکر المستورد ۲/۷۱

(۳) مرقاۃ المفاتیح ۲/۲۳۶

سدل کا حکم

سدل فقہاء کے نزدیک مکروہ ہے، البتہ پہلی اور دوسری تفسیر کے لحاظ سے سدل کی کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہوگی، اور غیر حالت صلوٰۃ میں اس کا جواز ہوگا، جبکہ تیسری تفسیر کے لحاظ سے ممانعت اور کراہت نماز کے ساتھ مخصوص نہ ہوگی۔

پھر امام احمد کے نزدیک اگر سدل قیص کے اوپر ہو رہا ہو، یعنی قیص پہن کر اس پر چادر یا رومال بکایا گیا ہو تو کوئی کراہت نہیں، گو یا امام احمد کے نزدیک سدل کی کراہت کا مدار ثوب واحد پر ہے، کیونکہ اس صورت میں سدل کرنے سے نہاری کی نظر اپنی شرمگاہ پر پڑنے کا اندیشہ ہے، اور یہ مکروہ ہے۔

لیکن ائمہ ثلاثہ نے سدل کی کراہت کا دار و مدار خلف معروف طریقہ پر کپڑے کے استعمال کو قرار دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک سدل علی القیص اور سدل علی الاراز بھی مکروہ ہوگا، لہذا ابن عباس کا بھی یہی مسلک ہے۔ (۱)

”عقوص فی الصلوٰۃ“ کا حکم

”عن ابی سعید الخدری عنہ راٰ ابی ابراہیم مولی النبی صلی اللہ علیہ وسلم من مجلس علی، وهو یصلی قائمًا وقد غوز صغیرۃ فی فمہا فحلہا أبوہ الرافع۔ الخ“ (رواہ أبو داؤد)

”عقوص“ کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنے بالوں کو بجائے ارسال کے پیچھے ان کا جوڑا باندھ لے، جس طرح عورتیں باندھ لیا کرتی ہیں، اور اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے عاتب عقص میں نماز پڑھی تو اس کی نماز اذیب الامارہ ہے۔

جبکہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ”عقوص فی الصلوٰۃ“ مکروہ ہے۔

اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کی کراہت اس صورت میں ہے جبکہ عقص نماز سے پہلے نماز کی نیت سے کرے، اور اگر پہلے سے، تو کوئی مضائقہ نہیں، لیکن یہ کراہت مردوں کے حق میں ہے عورتوں کے حق میں نہیں اس لئے کہ ان کے بال واجب الستر ہیں، اور مردوں کے حق میں کراہت اس لئے ہے کہ اس صورت میں بالوں کو بچو سے محروم رکھنا ہے، مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر مروی

(۱) ابراہیم ترمذی ۱۲۸/۲، وکلائی طبرہ المتعود ۱۷۷/۲، وصحاح التلخیص ۳۳۴/۲

ہے کہ آدمی جب سجدہ کرتا ہے تو اس کے بال بھی سجدہ کرتے ہیں، اور ہر بال کے بدلے میں اجر ملتا ہے۔ (۱)

صلوٰۃ فی النعال کا حکم

”عن معید بن یزید ابی سلمۃ قال: قلت لأنس بن مالک: اکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی نعلیہ؟ قال: نعم“ (رواہ الترمذی)

اس حدیث سے صلوٰۃ فی النعلین یعنی جوتے پہن کر نماز پڑھنے کا جواز معلوم ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ پاک ہوں اور ان سے مسجد کے تلوّث اور آلودہ ہونے کا امکان نہ ہو، بلکہ امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں ایک حدیث نقل کی ہے ”عن شداد بن اوس عن اُمیہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: یخالفوا الیہود فانیہم لا یصلون فی نعالیہم ولا یخالفہم“ بحکم طبرانی کی روایت میں الفاظ یہ ہیں ”صلوٰۃ فی نعالکم ولا تشبہوا بالیہود“۔

ان احادیث کی بناء پر بعض حنابلہ اور اہل نواہر نے جوتے پہن کر نماز پڑھنے کو مستحب قرار دیا ہے، حنفیہ کی بعض کتب میں بھی احتیاب کا قول نقل کیا گیا ہے۔

لیکن جمہور فقہاء حنفیہ و شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک یہ صرف مباح ہے مستحب نہیں، اور وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ مسجد کے کمرے کا اندیشہ نہ ہوں، اور جوتے پاک ہوں۔

جہاں تک حضرت شداد بن اوسؓ کی حدیث کا تعلق ہے اس میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ صلوٰۃ فی النعال کا حکم مفسد یہود کی غرض سے دیا جا رہا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ اصلاً یہ فعل مباح تھا، لیکن ایک خارجی سبب سے مستحب ہوا، اور آج کل یہود و نصاریٰ جوتے پہن کر عبادت کرتے ہیں، اس لئے مخالفت کا تقاضا قطعاً نعال یعنی جوتے اتارنا ہے۔ (۲)

اس کے علاوہ اول تو مہد رسالت میں عموماً ایسے چپل پہنے جاتے تھے، جو سجدے میں پاؤں کی اٹکیاں زمین پر گرنے سے مانع نہ ہوتے تھے، دوسرے مسجد نبویؐ کا فرش پہننے نہیں تھا، تیسرے سڑکوں پر نبیاست نہ ہوتی تھی، اور جوتوں کو پاک رکھنے کا اہتمام کیا جاتا تھا، اس کے برعکس آج یہ باتیں نہیں رہیں، اس لئے اب ادب کا تقاضا یہی ہے کہ جوتے اتار کر نماز پڑھی جائے، چنانچہ ہمارے فقہاء نے اس کی تصریح

(۱) الدر المنثور ۲/۱۷۸

(۲) راجع لمحقق حلی ص ۲۷۲، فتح الملہم ۲/۱۳۷

فرمائی ہے، اور آیت قرآنی ”فاجتمع لعلیک انک بالواد المعقّدس طویٰ“ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، کہ مقدس مقامات پر جوتے اتارنا ہی ادب ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اصلاً حکم زیادہ سے زیادہ مباحث کا تھا، لیکن بالغالب یہود کے عارض سے اس کا حدیث میں امر کیا گیا، اب جبکہ عارض باقی نہیں تو حکم بھی باقی نہیں۔ (۱)

ثوب متصل پر سجدہ کرنے کا حکم

”عن انس بن مالک قال کتابہ اصابہ خفف النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالظہانہ
مسجدنا علی ثابنا اتقاء الحر“ (رواہ الترمذی)

ثوب متصل پر یعنی ایسے کپڑے پر جو کہ نمازی نے پہن یا اوڑھ رکھا ہو سجدہ کرنے کا کیا حکم ہے؟
اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزاعی وغیرہ کے نزدیک
نہت گری یا شدت سردی کی وجہ سے نمازی کا ثوب متصل پر نماز پڑھنا یا سجدہ کرنا درست ہے۔
جبکہ امام شافعی ثوب متصل پر سجود کی اجازت نہیں دیتے۔

حدیث باب کا نا ہر امام ابو حنیفہ اور جمہور کے مسلک کی تائید کر رہا ہے۔
نیر حضرت انس کی روایت سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ”قال کنا نصلی مع
النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شدة الحر فنادی بالم یستطع احدنا ان یمسک وجهہ من الارض
بسط لونه فمسجد علیہ“

اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی
ثوب واحد یبقى بصلوٰۃ حر الارض وبردھا“۔
امام شافعی نے اس قسم کی روایات کو تاویل کر کے ثوب منفصل پر محمول کیا ہے، لیکن یہ تاویل تکلف
سے خالی نہیں۔ (۲)

عورت کے ظہر قد میں کا ستر واجب ہے یا نہیں؟

”عن أم سلمة أنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أتصلی المرأة فی درع

(۱) منہج من فہم ترمذی ۱۳۸/۲ وانظر ایضا، تصحیح الترمذی ۲۲۵/۲

(۲) ملخصاً من فہم ترمذی ۳۲۱/۲

عمار یس علیہا ازار؟ قال: اذا كان المربع سابغاً يغطي ظهر قلميها" (رواه ابو داود)

اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت کے ظہر قدمین کا ستر واجب ہے، چنانچہ امام شافعی اسی کے قائل ہیں۔

اور مشائخ حنفیہ کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے، بعض حضرات اس کو عورة کہتے ہیں جبکہ بعض حضرات اس کے عورت ہونے کے قائل نہیں ہیں، صاحب ہدایہ نے اسی کو اصح قرار دیا ہے، فتاویٰ قاضیان میں مذکور ہے کہ صحیح یہ ہے کہ رابع قدم کا انکشاف اور کھلنا صحت صلوٰۃ سے مانع ہے، جیسا کہ باقی دوسرے اعضاء جن کو عورة کہا گیا ہے، ان کا بھی حکم ہے، مگر قاضیان کے مقابلہ میں صاحب ہدایہ کی رائے ہی کو ترجیح معلوم ہوتی ہے۔ (۱)

☆☆☆

باب ما لا يجوز من العمل في الصلوة وما يباح منه

نماز میں اشارہ سے سلام کا جواب دینے کا حکم

"عن صہب قال: مررت برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو یصلی فسلمت علیہ فردد الیّ اشارۃ... إلخ" (رواه ترمذی)

اشارہ برد کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز میں سلام کا جواب الفاظ کے ساتھ دینا جائز نہیں۔

البتہ حضرت حسن بصری، سعید بن المسیب اور قتادہ کے نزدیک اس کی بھی گنجائش ہے، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ اشارہ سے سلام کا جواب مقید صلوٰۃ نہیں۔

بلکہ امام شافعی اسے مستحب کہتے ہیں، اور امام مالک اور امام احمد بلا کراہت جائز کہتے ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ کراہت کے ساتھ جائز ہے۔

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جیکہ احناف کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود کے واقعہ سے ہے کہ جب وہ جوشہ سے واپس آ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تشریف لائے تو اس وقت آپ نماز میں مشغول تھے، حضرت ابن مسعود فرماتے ہیں ”فسلمت علیہ فلم یرد علی“۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ابتداء اسلام کا واقعہ بیان کیا گیا ہے جبکہ نماز میں اس قسم کی حرکات جائز تھیں، گویا حضرت ابن مسعود کا واقعہ اس کے لئے ناسخ کی سی حیثیت رکھتا ہے، امام طحاوی کا رجحان اس طرف ہے کہ کلام فی الصلوٰۃ کے نسخ کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اشارہ بھی غور ہو گیا۔ (۱) و نقلا علم

اختصار فی الصلوٰۃ کا حکم

”عن ابی ہریرۃ قال بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الاختصار فی

الصلوٰۃ قال ابو داؤد یعنی یضع یدہ علی خاصرہ“ (رواہ ابو داؤد)

اختصار فی الصلوٰۃ مکروہ ہے، البتہ اس کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں:

- (۱) بعض نے کہا کہ اس سے تخفیف فی القراءۃ مراد ہے۔
- (۲) بعض نے کہا کہ اس سے قصور یعنی لاشمی کا سہارا لینا مراد ہے۔
- (۳) بعض نے کہا کہ اس سے اختصار فی ارکان الصلوٰۃ مراد ہے، یعنی تعدیل ارکان کو ترک کرنا۔

(۴) بعض نے کہا کہ اس سے اختصار فی القراءۃ مراد ہے، یعنی اولیٰ سورت سے یا آخر

سورت سے ایک یا دو آیتیں پڑھنا۔

(۵) بعض نے کہا کہ اس سے اختصار عن قراءۃ آیۃ المسجد مراد ہے، یعنی باقی سورت

کو پڑھا جائے اور آیت مسجد کو ترک کیا جائے۔

(۶) بعض نے کہا کہ اس سے وضع الید علی الخصرۃ (یعنی کوکھ یا پہلو پر ہاتھ رکھنا) مراد ہے۔

یہ آخری قول ہی زیادہ رائج اور جمہور محدثین و فقہاء کا مختار ہے۔

پھر اس آخری قول کے مطابق نبی (کریم صلی اللہ علیہ وسلم) کی متعدد وجوہ بیان کی گئی ہیں جن میں تو یہ ترین وجہ یہ ہے کہ اطمینان مردود ہونے کے بعد زمین پر اسی وقت کے ساتھ اتر اٹھا، بعض نے یہ وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ جہنمیوں کی وقت استراحت ہوگی، ان دونوں وجوہ کا تقاضا یہ ہے کہ یہ وقت صلوٰۃ اور خارج صلوٰۃ دونوں میں کراہ ہے، پھر بعض حضرات نے کراہت کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ وقت خشوع و خضوع کے خلاف ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہو۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ اس میں یہودی مشابہت ہے، جبکہ بعض کہتے ہیں کہ مصیبت زدہ لوگ ماتم میں کھڑے ہو کر اس طرح کوکھ پر ہاتھ رکھ لیا کرتے ہیں۔ (۱) واللہ اعلم

نماز میں اجابت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم

”عس ابی سعید بن المعلى قال: كنت اصلي في المسجد، فذعاني رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم اجبه، فقلت: يا رسول الله اني كنت اصلي، فقال: ألم يقل الله: ”استجبوا لله وللرسول اذا دعاكم لحاجة“... إلخ“ (رواه البخاري)

اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی شخص کو پکاریں اور وہ نماز کی حالت میں ہو تو اسے آپ کی پکار میں لبیک کہنا چاہئے لیکن اس لبیک کہنے سے اس شخص کی نماز باطل ہو جائے گی یا نہیں؟

اس میں حنفیہ، مالکیہ اور حضرات شافعیہ کے رد و قول ہیں:

مالکیہ اور شافعیہ کا رائج قول عدم الجواب ہے اور یہی حنبلیہ کا مسلک ہے۔

حنفیہ کے یہاں مشہور فساد کا قول ہے امام طحاوی نے اسی کو اختیار کیا ہے، بعض حضرات کہتے ہیں نماز قاسد نہیں ہوگی اور یہی رائج معلوم ہوتا ہے۔ (۲)

☆☆☆

(۱) جامع، ترمذی، ترمذی، ۱۲۹/۲، و طبعات التلخیص، ۵۳۹/۲، و الدر المنثور، ۲۴۳/۲، و فتح الملہم، ۳۹۲/۳ باب تکرار الاصل فی الصلوٰۃ.

(۲) کنز الداری، کتاب التفسیر، ص ۸، مکتوبہ الیٰی، اوجز المسائل، ۸۸/۲، و کذا فی الدر المنثور، ۶۰۵/۲.

باب السهو فی الصلوٰۃ

سجدہ سہو قبل السلام اولیٰ ہے یا بعد السلام؟

"عن عبد اللہ بن بحدیث أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قام فی صلوٰۃ الظهر وعلیہ جبرس فلما اتم صلوٰتہ سجد سجدتین یکثر فی کل سجدۃ وهو جالس قبل أن یسلم..."
الح " (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سجدہ سہو سلام سے پہلے ہونا چاہئے یا بعد میں؟
چنانچہ حنفیہ کے نزدیک سجدہ سہو مطلقاً بعد السلام ہے۔
اور امام شافعی کے نزدیک مطلقاً قبل السلام ہے۔

جبکہ امام مالک کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر سجدہ سہو نماز میں کسی نقصان کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو سجدہ سہو قبل السلام ہوگا، اور اگر کسی زیادتی کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو بعد السلام ہوگا، ان کے مسلک کو یاد رکھنے کے لئے اس طرح تعبیر کیا جاتا ہے کہ "القاف بالقاف والدال بالبدال" یعنی "القبل باللفظان والبعدا بالزیادة"۔

امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سہو کی جن صورتوں میں سجدہ قبل السلام ثابت ہے وہاں قبل السلام پر عمل کیا جائے گا، مثلاً حدیث باب میں تعدد اولیٰ کے ترک پر، اور جہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بعد السلام ثابت ہے ان صورتوں میں بعد السلام پر عمل ہوگا، مثلاً چار رکعت والی نماز میں دو رکعت پر سلام پھیر دینے کی صورت میں، کصافی حدیث ذی الیدیں (۱)، اور جن صورتوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں وہاں امام شافعی کے مسلک کے مطابق قبل السلام بخود ہوگا۔
امام اسحاق کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ جس صورت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہ ہو وہاں امام مالک کے مسلک کے مطابق "القاف بالقاف والدال بالبدال" پر عمل کرتے ہیں۔

بہر حال اگر ملائی کسی نہ کسی صورت میں سجدہ سہو قبل السلام کے قائل ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہ ہر صورت میں بعد السلام پر عمل کرتے ہیں، یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل

(۱) لا ینبغی فصلی طسیر اخر من لم یسلم لم یتکمل سجدة۔ (بخاری)

السلام اور بعد السلام دونوں طریقے ثابت ہیں، اور یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن محمد بن عسینہ کی حدیث باب سے ہے، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قعدہ اولیٰ چھوٹ جانے کی وجہ سے قبل السلام سجدہ فرمایا ہے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بیانِ جواز پر محمول ہے۔ اس کے برخلاف حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

- (۱) ترمذی میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث ہے، "إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظهر خمساً فقبل له أريد في الصلوة أم نسبت؟ فسجد سجدتين بعد ما سلم."
 - (۲) ابوداؤد وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن جعفر کی حدیث ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم. من شك في صلوة فليجسد سجدتين بعد ما سلم"
- حنفیہ کے دلائل کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ حنفیہ کے دلائل میں قولی حدیث بھی ہے اور فعلی بھی، اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے پاس صرف فعلی حدیث ہے (جو جواز پر محمول ہے) لہذا حنفیہ کے دلائل راجح ہوں گے۔ (۳)

زائد رکعت ملا لینے کا حکم

"عن عبد اللہ بن مسعود أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظهر خمساً فقبل له بأزيد في الصلوة أم نسبت؟ فسجد سجدتين بعد ما سلم" (رواہ الترمذی)

اگر کوئی شخص چوتھی رکعت سے فارغ ہو کر پانچویں رکعت اس کے ساتھ ملا لے، تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ دو چوتھی رکعت میں بقدر تشہد بیٹھ چکا ہو، اس صورت میں بالاتفاق اس کی نماز درست ہے، اور اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ دو چوتھی رکعت پر بالکل ہی نہ بیٹھا ہو، اس صورت میں اختلاف ہے۔

(۱) انظر لمصطلح المذهب، من الترمذی ۱/۸۹، ۱۰۰، وفتح المصنوع ۳/۴۱، اقوال العلماء فی أن سجدة السلام يكون بعد السلام أو قبله ۲

(۲) ملخص من حرم الترمذی ۲۰/۱۳۱، وکامل فی طبعات التبیان ۵۳۳/۲

دعیہ کے نزدیک ایسی صورت میں نماز فرض نہ رہے گی، بلکہ نفل ہو جائے گی، اور اسے چاہئے کہ ایک رکعت اور نماز کو نفل کی تعداد چھ کر لے۔

جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں بھی سجدہ کا کافی ہے، اور نماز کا فرض ادا ہو جائے گا۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نفل میں پانچ رکعتیں پڑھیں اور سجدہ سہو پر اکتفاء فرمایا، جبکہ حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ ائمہ اربعہ بالاجماع فرض ہے، الہذا اس کے ترک کی صورت میں فریضہ کی ادائیگی کا کیا سوال ہو سکتا ہے۔

پھر جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ اس میں صورت اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پڑھتی رکعت پر مقدار تشہد بیٹھ گئے ہوں گے۔ (۱)

سجدہ سہو کے بعد تشہد پڑھا جائیگا یا نہیں؟

"عن عمران بن حصین ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بہم لیسوا فاسجدوا سجدة لہن لم تشہدنہن مسلم" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد پڑھا جائے گا یا نہیں؟ چنانچہ بعض حضرات صحابہ، ابن سیرین اور ابن ابی لیلیٰ وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد نہیں پڑھا جائے گا، بلکہ فوراً سلام پھیر دیا جائے گا۔

اور بعض حضرات (حضرت انس، حضرت حسن، صری اور طائس وغیرہ) اس کے قائل ہیں کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد ہوگا اور نہ سلام، ان کے نزدیک سجدہ سہو کے بعد نماز خود بخود ختم ہو جائے گی۔ جبکہ جمہور کے نزدیک سجدہ سہو کے بعد تشہد بھی پڑھنا چاہئے، اور سلام بھی پھیرنا چاہئے۔ اس مسئلے میں جمہور کا استدلال حضرت عمران بن حصین کی حدیث باب سے ہے۔ (۲)

تعداد رکعات میں شک ہو تو کیا کرنا چاہئے؟

"عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلی احدکم فلم

یدرک کیف صلی فلیسجد سجدتین وهو جائز" (رواہ الترمذی)

(۱) غرض ترمذی ۱۳۳/۲، وکندلی الغرالمصنوع ۳۸۵/۲

(۲) غرض ترمذی ۱۳۳/۲، وکندلی معارف السنن ۳۹۶/۳، والغرالمصنوع ۳۷۹/۲، وفتح الباری ۵۳۵/۲

نماز کے دوران اگر تعداد رکعات کے بارے میں کسی کو شک ہو جائے تو ایسی صورت میں کیا کرنا چاہئے؟ اس بارے میں فقہاء کے چار اقوال (۱) ہیں

(۱) امام اوزاعیؒ اور امام شعبیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں اعادۃ صلوٰۃ واجب ہے، لہٰذا یہ کہ رکعات کی تعداد کا یقین ہو جائے۔

(۲) حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ اس پر فقط سجدہ سبوح واجب ہے، خواہ بناء علی الاقل کرے یا بناء علی الاکثر۔

(۳) ائمہ ثلاثہ کے یہاں ایسی صورت میں بناء علی الاقل واجب ہے، ورنہ اس رکعت پر بیٹھنا ضروری ہے، جس کے بارے میں یہ امکان ہو کہ یہ آخری رکعت ہو سکتی ہے، نیز سجدہ سبوح بھی لازم ہے۔

(۴) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ اگر نمازی کو یہ شک پہلی بار پیش آیا ہے تو اس پر اعادۃ صلوٰۃ واجب ہے، اور اگر شک پیش آتا رہتا ہے تو اس پر اعادہ واجب نہیں، بلکہ اسے چاہئے کہ تحری یعنی غور و فکر کرے، اور تحری میں جس طرف کٹنا واجب ہو جائے اس پر عمل کرے، اور اگر کسی جانب گمان غالب نہ ہو تو بناء علی الاقل کرے، اور آخر میں سجدہ سبوح کرے، نیز بناء علی الاقل کی صورت میں یہ بھی ضروری ہے کہ ہر اس رکعت پر قعدہ کرے جس کے بارے میں آخری رکعت ہونے کا امکان ہو۔

اختلاف کی بنیاد

در اصل اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ ایسی صورت کے بارے میں روایات کا اختلاف ہے۔

چنانچہ بعض روایات میں اعادہ کا حکم ہے، کما فی روایۃ ابن عمرؓ "عن ابن عمرؓ فی الذی لا یدری ثلاثاً صلی أو اربعاً قال یعید حتی یحفظ" (مصنف ابن ابی شیبہ ۴/۲۸۸)

اور صحیح میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے تحرکی کا حکم معلوم ہوتا ہے "وإذا شک أحدکم فی صلوٰتہ فلیتحرّ الصواب فلیسہم علیہ ثم یسلم ثم یسجد سجدة" (المنہج للبخاری)

اور بعض روایات میں بناء علی الاقل کا حکم ہے، مثلاً امام ترمذیؒ نے تعلیقاً یہ حدیث روایت کی ہے "إذا شک أحدکم فی الواحدة والثنی فلیجعلها واحدة وإذا شک فی الثلاث والاربع فلیجعلها ثلاثاً" (۱)

(۱) جامع للعصیل، معارف السنن ۳/۳۹۸، وفتح الملہم ۳/۱۵۳، اقوال العلماء فی ان المعصی إذا شک فی صلوٰتہ لم یدرکم صلی ماذا یعمل، الخ

لجعلها التین

اور بعض روایات میں بخود سہو کا حکم ہے، مثلاً ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ہے "ان
لشیطن یأسی احدکم فی صلوٰۃ فیدس علیہ حتی لا یدری کم صلی لہ الا واحد ذلک
احدکم فلیسجلہ صحتہن وهو جالس۔"

بقی ارباب ائمہ

ابن شامہ نے اس احادیث میں سے بناء علی القل وہی احادیث کو اختیار کر لیا، اور مجدہ سہو کو اس

پر محمول کیا ہے۔

امام اوزنیؒ اور امام شعبیؒ نے استیفاء یعنی اعادۃ صلوٰۃ والی حدیث کو لے لیا ہے، اور باقی کو ترک

کر دیا ہے۔

اور حضرت حسن بصریؒ نے مجدہ سہو کی حدیث کو اختیار کر لیا ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ نے اس تمام احادیث پر عمل کیا ہے، اور ہر حدیث کا ایک مخصوص محل قرار دے
کر تمام احادیث میں بہتین تطبیق کرائی۔ چنانچہ نبیوں نے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کو (جس میں اعادہ
کا حکم ہو رہا ہے) پہلی بار شک پر محمول کیا ہے، ورنہ تخریج کا حکم حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث سے ثابت کیا ہے،
اور بناء علی الاقل کا حکم اس حدیث سے ثابت کیا ہے جو ماہ ترمذیؒ نے تہذیب فقار وایت کی ہے، اور مجدہ سہو کا حکم
حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکورہ احادیث سے ثابت کیا ہے۔

مذہب احناف کی وجہ ترجیح

ذوق کے مسئلہ کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ ان کے مسئلہ پر تمام احادیث معمول رہا ہو جاتی ہیں،
کتاب، روایات کے کہ ان کے مسئلہ پر استیفاء و تخریج کی احادیث پر بالکل عمل نہیں ہوتا۔ (۱)

کلام فی الصلوٰۃ کی شرعی حیثیت

"عن امی ہریرۃ قال السی صلی اللہ علیہ وسلم انصرف من التین فقال لہ فواللہ
انصرت الصلوٰۃ ام سمیت یا رسول اللہ؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصدق
فواللہین؟ فقال الناس نعم الح (رواہ ترمذی)

اس پر اجماع ہے کہ نماز میں کلام اگر قصد اہود اور اصلاح صلوٰۃ کے لئے نہ ہو تو وہ مفید صلوٰۃ ہے، البتہ صورت مذکورہ کے علاوہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام فی الصلوٰۃ خواہ عہد اہود یا نسیاناً، جہلاً عن الحکم ہو (۱) یا خطا ہو، اصلاح صلوٰۃ کی غرض سے ہو یا اس غرض سے نہ ہو، بہر صورت مفید صلوٰۃ ہے۔

امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ کلام اگر نسیاناً ہو یا جہلاً عن الحکم ہو تو وہ مفید صلوٰۃ نہیں، بشرطیکہ طویل نہ ہو، کما صرح بہ النوویؒ۔

امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ کلام اگر اصلاح صلوٰۃ کے لئے ہو تو مفید صلوٰۃ نہیں، ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کا مسلک یہی ہے، امام مالکؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق ہے۔

امام احمدؒ سے اس باب میں چار روایتیں ہیں، تین روایات تو مذہب خلاش ہی کی طرح ہیں، اور چوتھی روایت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ ابھی اس کی نماز پوری نہیں ہوئی تو ایسا کلام مفید صلوٰۃ ہوگا، خواہ وہ کلام امام کو اتمام صلوٰۃ یعنی نماز پوری ہونے کا حکم دینے کے لئے ہی ہو، ہاں البتہ اگر کوئی شخص اس یقین کے ساتھ کلام کرے کہ اس کی نماز پوری ہو چکی، اور بعد میں اسے معلوم ہوا کہ ابھی نماز پوری نہیں ہوئی تھی تو ایسا کلام مفید صلوٰۃ نہ ہوگا۔ (۲)

ائمہ خلاش کا استدلال

بہر حال ائمہ خلاش کسی نہ کسی صورت میں کلام فی الصلوٰۃ کے غیر مفید ہونے کے قائل ہیں، در حدیث باب میں مذکور ذوالیدین کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ ذوالیدین کا یہ کلام جہلاً عن الحکم تھا، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام نسیاناً تھا۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت اصلاح صلوٰۃ کے لئے تھی۔

اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت یہ سمجھ کر تھی کہ نماز پوری ہو چکی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ

(۱) یعنی کسی کو یہ معلوم نہ ہو کہ نماز میں بات کرنا ممنوع ہے یا نہیں؟

(۲) راجع لتفصیل المذاہب، معارف السنن ۵/۲۰۵-۵/۲۰۸، و اوجز المسائلک ۲۰/۱۶۵، ۱۶۷، و فتح المعلوم ۳/۳۶۵، مبحث فی ان الکلام فی الصلوٰۃ هل یفید الصلوٰۃ ام لا، و اقوال الأئمہ فی ذلک، و هل یفرق فی الکلام عند أو ساعیة فی الکلام لإصلاح الصلوٰۃ بل لا یفرق؟

دل میں جی بھج کر کلام فرمایا تھا کہ چار رکعات پوری ہو چکی ہیں، اور حضرت ذوالیدین بھی جی بھج کر بولے
تھے کہ نماز پوری ہو چکی ہے، کیونکہ اس وقت یہ احتمال موجود تھا کہ نماز کی تعداد رکعات میں کی ہو گئی ہے۔

حنفی کا استدلال

امیر غزالی کے برخلاف حنفیہ صحاح میں مذکور حضرت زید بن ارقم کی حدیث سے استدلال کرتے
ہیں "قال کنا نکتلم فی الصلوٰۃ یکلم الرجل صاحبه وهو یلی جنبه فی الصلوٰۃ حتی نولت
نقولوا للہ فانتیں" "فأمرنا بالسکوت ونہی عن الکلام"۔
اس روایت میں کلام قلیل و کثیر، لیس و عمدہ وغیرہ میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، مطلقاً کلام ممنوع
نہ ہوا یا گیا ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حضرت ذوالیدین کے واقعہ کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ منسوخ ہے اور
ابن حضرت زید بن ارقم کی مذکورہ حدیث ہے۔ (۱)

☆☆☆

باب ما يتعلق بالسنن والنواہل

فجر کی سنتوں کے بعد کلام کرنے کا حکم

"عن عائشة قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا صلی رکعتی الفجر فإن
کانت لہ الی حاجة کلّمنی وألا خرح الی الصلوٰۃ" (رواہ الترمذی)
اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ فجر کی سنتیں پڑھنے کے بعد کلام کرنے سے سنتیں باطل ہو جاتی ہیں
نہیں؟

چنانچہ امام احمد اور امام اسحاق فرماتے ہیں کہ فجر کی سنتوں کے بعد اگر کوئی بات چیت کر لی جائے

تو اس سے سنتیں باطل ہو جاتی ہیں، درمختار اور البحر الرائق میں بعض حنفیہ کا بھی یہی قول منقول ہے۔

لیکن جمہور حنفیہ کے نزدیک یہ قول مختار نہیں، چنانچہ درمختاری میں یہ تصریح ہے کہ اس سے سنتیں باطل نہیں ہوتیں، البتہ ثواب میں کمی آ جاتی ہے، اسی پر فتویٰ ہے، اور یہ قول حدیث باب سے مأخوذ ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلی رکعتی العجرون کانت لہ بالی حاحۃ کلمی و إلا خرج الی الصلوٰۃ"۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بلا ضرورت بات نہ کرتے تھے، اور ظاہر ہے کہ سنتوں کا فشاء یہ ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ توجہ الی اللہ قائم ہو جائے، اور حضور قلب اور نشاط کے ساتھ فرائض میں شرکت ہو، اور سنتوں کے بعد بات چیت کرنے سے یہ مقصد فوت ہونے کا اندیشہ ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو عام انسانوں کے کلام پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، لہذا افضل یہی ہے کہ صرف فجر کی سنتوں میں نہیں، بلکہ دوسری سنتوں میں بھی اس بات کی رعایت رکھی جائے کہ فرائض سے پہلے بلا ضرورت کوئی بات چیت نہ ہو، چنانچہ البحر الرائق میں مسئلہ اسی طرح بیان کیا گیا ہے۔ (۱)

فجر کی سنتوں کے وقت دوسرے نفل پڑھنے کا حکم

"عن ابن عمر أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال لا صلوة بعد الفجر الا مسجلین" (رواہ الترمذی)

حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کہ طلوع فجر کے بعد سجدہ فجر کے سوا کوئی اور نفل پڑھنا مکروہ ہے۔

امام نوویؒ نے شافعیہ کا مفتیٰ بہ مذہب یہ نفل کیا ہے کہ طلوع فجر کے بعد فرض فجر پڑھنے سے پہلے پہلے انفلس پڑھنے میں کوئی کراہت نہیں۔

نیز امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص تہجد کا عادی ہو، اور کسی وجہ سے تہجد کی نماز نہ پڑھ سکا ہو، اس کے لئے طلوع فجر کے بعد نوافل کی اجازت ہے، لیکن عام حکم یہی ہے کہ طلوع فجر کے بعد نوافل مکروہ ہیں۔ (۲)

(۱) حوس الترمذی ۱۶۳/۲۰

(۲) مجمع، معارف السنن للہیوری ۶۳/۲۰

اللائل اللہ

جمہوری دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب ہے جس میں مراۃ فجر کے بعد سنت فجر کے موا
ہری نماز سے منع کیا گیا ہے۔

بعض شافعیہ نے لفظ پڑھنے کے جواز پر ابو داؤد و نسائی میں حضرت عمرو بن منہجؓ کی حدیث
سے استدلال کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں "قال قلت یا رسول اللہ! آیا اللیل أسمع؟ قال: جوف
لللیل الآخر، فصل ما شئت، فإن الصلوٰۃ مشہودۃ مکتوبۃ حتی تصلی الصبح"۔ (اللفظ
ابن ماجہ)

لیکن حضرت مولانا مورتی نے معارف السنن میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث مستراحہ میں زیادہ تفصیل
کے ساتھ آئی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں کہ "قلت آیا الساعات الفصل؟ قال: جوف اللیل الآخر، ثم
الصلوٰۃ مکتوبۃ مشہودۃ حتی یطلع الفجر، فإذ اطلع الفجر فلا صلاۃ إلا رکعتین حتی تصلی
الفجر"۔ اس سے بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ طلوع فجر کے بعد لفظ پڑھنے کی اجازت نہیں۔ (۱)

فجر کی سنتوں کے بعد لیٹنے کا حکم

"عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا صلی أحدکم
رکعتی الفجر فلیضطجع علی یمینہ" (رواہ الترمذی)

فجر کی دو سنتوں کے بعد تھوڑی دیر کے لئے لیٹ جانا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔
لیکن تنبیہ اور توجہ کے نزدیک یہ لیٹنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سنن عادیہ میں سے تھا نہ کہ
سنن ثمریہ (۲) میں سے یعنی صلوٰۃ اللیل سے عقب و تکان کی بناء پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کچھ دیر آرام
دے لیتے تھے، لہذا اگر کوئی شخص اس سنت عادیہ پر عمل نہ کرے تو کوئی گناہ نہیں اور اگر سنت عادیہ کی اتباع
سے پیش نظر لیٹ پایا کرے تو موجب ثواب ہے، بشرطیکہ وہ رات کے وقت تہجد میں مشغول رہا ہو، لیکن اس
کو سنن تحریریہ میں سے سمجھنا، لوگوں کو اس کی دعوت دینا اور اس کے ترک پر تکبیر کرنا ہمارے نزدیک جائز
نہیں۔

حنفیہ کے مقابلہ میں امام شافعیؒ اخطیاج بعد رکعتی الفجر یعنی فجر کی سنتوں کے بعد لیٹ جانے کو سنت تشریحی قرار دیتے ہیں۔

علمہ میں حرم اور بعض دوسرے اہل ظاہر نے تو اس میں اتنا غلو کیا کہ اس کو واجب قرار دیدیا۔ بلکہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ اخطیاج صحبت فرض کی شرط ہے یعنی اگر اخطیاج نہ کیا تو فرض بھی صحیح نہ ہوں گے۔

دلائل فقہاء

شواہد وغیرہ کا استدلال مذکورہ بالا حدیث باب سے ہے جس میں صیغہ امر وارد ہوا ہے۔ حنفیہ و جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ صیغہ امر کی روایت شاذ ہے اصل میں یہ روایت فعلی تھی اور اس میں صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بیان کیا گیا ہے، چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آپ کے اس عمل کو اس طرح بیان فرماتی ہیں "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی رکعتی العجریٰ بیثہ اصطحب علی بعبہ" چنانچہ تمام حفاظ اس اخطیاج کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے طور پر روایت کرتے ہیں، اور صیغہ امر کو کی روایت نہیں کرتا، اس کو قوی حدیث کے طور پر صیغہ امر کے ساتھ نقل کرنے میں عبدالواحد بن زیاد متفق ہیں، اور عبدالواحد بن زیاد اگرچہ رواۃ حسان میں سے ہیں لیکن امش سے ان کی روایات مشکم فیہ ہیں۔

اور ان کی یہ روایت امش ہی سے مروی ہے، اور اگر بالفرض انہیں مطلقاً ثقہ تسلیم کر لیا جائے تب بھی انہوں نے یہاں دوسرے ثقات کی مخالفت کی ہے، لہذا ان کی یہ روایت شاذ ہے، اور شاذ کا کم از کم حکم یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے، اور اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ امر شفقت اور ارشاد پر محمول ہے۔ (۱)

جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنے کا حکم

"عن اہی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اقبلت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ" (رواہ الترمذی)

تاکثر عصر، مغرب، عشاء چاروں نمازوں میں تو یہ حکم اجرائی ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد

سنتیں پڑھنا جائز نہیں، البتہ فجر کی سنتوں کے بارے میں اختلاف ہے۔
 چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فجر میں بھی یہی حکم ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد اس کی
 سنتیں پڑھنا جائز نہیں، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔
 لیکن حنفیہ اور مالکیہ حدیث باب کے حکم سے فجر کی سنتوں کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک
 یہ ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد مسجد کے کسی گوشہ میں یا عام جماعت سے ہٹ کر فجر کی سنتیں پڑھ
 سکتے ہیں، بشرطیکہ جماعت کے بالکل فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔ (۱)
 حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال ایک تو ان روایات سے ہے جن میں سنت فجر کی بطور خاص تاکید کی گئی
 ہے، جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن علی
 ما من الوافل انہ معاہدۃ منہ علی رکعتین قبل الصبح"۔
 دوسرے بہت سے صحابہ کرامؓ سے مروی ہے کہ وہ فجر کی سنتیں جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی
 پڑھتے تھے، چند مثالیں درج ذیل ہیں۔

(۱) طحاوی میں حضرت نافعؓ فرماتے ہیں "أبقت ابی عمر لصلوة الفجر وقد
 من الصلوة فقام فصلی الركعتین"۔
 (۲) طحاوی ہی میں حضرت ابوالدرداءؓ کے بارے میں مروی ہے "انہ کان یدخل
 مسجد الناس صفوف فی صلوة الفجر فیصلی الركعتین فی ناحية المسجد لم یدخل
 نفوس فی الصلوة"۔

ان آثار کی اسانید صحیح ہیں، اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات صحابہ کرامؓ کا عمل یہ تھا کہ وہ
 تہ کھڑی ہونے کے بعد بھی فجر کی سنتیں پڑھ لیا کرتے تھے، اس کے علاوہ جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا کہ
 سنتیں کدالسنن ہیں اور فجر میں قراءت بھی طویل ہوتی ہے اس لئے اگر سب فجر کا حکم حدیث باب
 اسے مستثنیٰ، تو تو یہ کچھ حید نہیں۔

مشابہ کا جواب

جہاں تک حدیث باب کے عموم کا تعلق ہے اس پر خود شافعیہ بھی پوری طرح عمل پیرا نہیں کیونکہ
 جمع لفصل هذه المسئلة، معارف السنن ۷۶/۳

مگر کوئی شخص جماعت کھڑی ہونے کے بعد اپنے گھر میں سنتیں پڑھ کر چلے تو یہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، حالانکہ حدیث باب کے حکم میں یہ بھی داخل ہے، اور اس میں گھر اور مسجد کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ (۱)

طلوع شمس سے پہلے فجر کی سنتوں کی قضا پڑھنے کا حکم

"عن قیس قال حرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقیمت الصلوة فصلبت معه الصبح ثم انصرف السبي صلى الله عليه وسلم فوجدني اصلي فقال مهلاً يا قیس اصلوات معاً؟ قلت يا رسول الله اإني لم اكن ركعت ركعتي الصبح فقال: فلا إذن" (درر الغرر)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کسی شخص نے فجر کی سنتیں فرض سے پہلے نہ پڑھ سکا ہو تو وہ ان کو فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے پڑھ سکتا ہے یا نہیں؟

پنا نچہ شافعیہ اور حنبلیہ کے نزدیک یہی صورت میں فجر کی سنتیں طلوع شمس سے پہلے پڑھنا جائز ہے، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، اور اس میں: "فصلبت معاً" کے معنی پر محمول کرتے ہیں یعنی اگر وہ دو رکعتیں پڑھ گئی تھیں تو ان کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (۲)

حنبلہ اور مالکیہ کے نزدیک فجر کے فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے سنتیں پڑھنا جائز نہیں بلکہ ایسی صورت میں طلوع شمس کا انتظار کرنا چاہئے، اور اس کے بعد سنتیں پڑھنی چاہئیں۔

فقیر کی تائید میں دو تمام احادیث پیش کی جاسکتی ہیں جو صلوٰۃ بعد از فجر کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں، اور ان میں متواتر ہیں، مثلاً صحیح میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے: "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صلوة بعد العصر حتى تغرب الشمس ولا صلوة بعد الصلوة الفجر حتى تطلع الشمس"

نیز حنفیہ ایک دلیل قرآنی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يصل ركعتي الصبح فليصلهما بعدما تطلع الشمس"

(۱) مختصر من فوس قوسطی، ۱۶۸/۲، وکتاب فی الامام الباری، ۳۳۸/۳، وبعثات النبی، ۵۹۲/۲

(۲) والتفصیل فی معارف السنن، ۹۲۰

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں "فلا اذن" کے معنی ہمارے نزدیک "فلا لباس" نہیں بلکہ "فلا محصل اذن" ہے اور یہ تو جیہ اگرچہ تبار کے خلاف ہے لیکن مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے اس کو اختیار کے بغیر چارہ نہیں۔ (۱)

ظہر کی سنن قبلیہ کتنی ہیں؟

"عس علی قال: کان السی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی قبل الظہر اربعاً وبعدها

(کعبین) (رواہ الترمذی)

ظہر کی سنن قبلیہ کی تعداد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ظہر کی سنن قبلیہ چار رکعتیں ہیں، امام شافعی کا بھی ایک قول یہی

ہے۔

جبکہ امام شافعی اپنے مشہور قول کے مطابق نیز امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ ظہر کی سنن قبلیہ

دو رکعتیں ہیں۔ (۲)

واللہ اعلم

امام شافعی اور امام احمد کا استدلال ترمذی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے "صلیٰ

مع السی صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین قبل الظہر ورکعتین بعدہا"

مقبول کہتے ہیں کہ اکثر روایات چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر دال ہیں، مثلاً

(۱) حضرت علیؓ کی حدیث باب۔

(۲) سنن نسائی میں حضرت عائشہؓ کی روایت "فالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم من ثابر علی اثنتی عشرة رکعة فی الیوم واللیلۃ دخل الجنة، اربعاً قبل الظہر

ارکعتین بعدہا ورکعتین بعد المغرب ورکعتین بعد العشاء ورکعتین قبل الفجر"

اس کے علاوہ اور بھی بہت سی روایات چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر صریح ہیں۔

۱۔ مجمع المسائل ص ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳

جہاں تک امام شافعی اور امام احمد کی مسئلہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کا تعلق ہے اس میں ہم کی سنن قبیلہ کا نہیں بلکہ ایک اور نماز کا بیان ہے جسے صلوٰۃ الزوال کہتے ہیں یہ دو نفلیں تھیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم زوال کے فوراً بعد پڑھا کرتے تھے۔ (۱)

صلوٰۃ النضحیٰ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

"عن انس بن مالک قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى النضحی لنی عشرة رکعة بی الله له قصر فی الجنة من ذهب" (رواه الترمذی)

صلوٰۃ النضحی ان نوافل کو کہتے ہیں جو بخود کبریٰ کے بعد زوال سے پہلے کسی وقت پڑھی جائیں جس کو اردو میں چاشت کی نماز کہتے ہیں، تنہا کی طرح ان کی بھی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے (وہ سے لے کر بارہ رکعت تک جتنی رکعات بھی چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔

البتہ اس نماز کی شرعی حیثیت کے بارے میں کافی اختلاف رہا ہے، بعض اسے بدعت قرار دیتے ہیں بعض ملت اور بعض مستحب۔ (۲)

حنبلہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ مستحب یا سنت غیر مؤکدہ ہے، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت نہیں فرمائی، چنانچہ ترمذی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مروی ہے "کان السی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی النضحی حتی نقول لا یذع ویذعها حتی نقول لا یصلی"۔

حضرت عائشہؓ کی روایات

حضرت عائشہؓ سے اس بارے میں دو مختلف روایتیں منقول ہیں ایک میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صلوٰۃ النضحی کا اثبات ہے "عن عائشة قالت کان رسول الله صلى الله عليه وسلم یصلی النضحی اربعاً ویرید ما شاء الله" (رواه مسلم)

اور دوسری روایت میں نہیں ہے "عن عائشة قالت کان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا یصلی مباحة النضحی وای لا یسبحها" (مصنف ابن ابی شیبہ)

لیکن ان دونوں روایتوں میں تلبیق یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ نماز حضرت عائشہؓ کے سامنے

(۱) ملخصاً: دوس فرمادی ۳۲، وکذا فی بیام باری ۱۹/۳، ونفعات الشیخ ۶۳۱/۲

(۲) جامع تہذیب المذہب، صفحات الشیخ ۲۲۲/۲، وفتح الباری ۵۵/۳

تلی پڑھتے تھے، بلکہ غالباً دوسروں سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس کا علم ہوا تھا لہذا نفی اپنی روایت کے بقدر ہے، در اثبات نفس الامر میں نماز پڑھنے کا ہے۔ (۱)

نماز میں تطویل قیام افضل ہے یا تکثیر رکعات؟

"عن حابر قال: قيل للنبي صلى الله عليه وسلم: أي الصلوة أفضل؟ قال: طول

فقوت" (رواه الترمذي)

لفظ "قنوت" متعدد معانی کے لئے آتا ہے، مثلاً طاعت، عبادت، صلوة، دعاء، قیام، طول قیام، کثرت، یہاں جمہور نے قیام (کھڑے ہونے) کے معنی مراد لئے ہیں۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ نماز میں تطویل قیام افضل ہے یا تکثیر رکعات؟ یعنی دو رکعت تطویل
رات کے ساتھ پڑھنا افضل ہے یا مختصر قراءت کے ساتھ آٹھ رکعات پڑھنا افضل ہے۔ (۲)

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور ایک روایت کے مطابق امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ طول قیام افضل ہے۔
حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور امام محمدؒ کے نزدیک تکثیر رکعات افضل ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک دن میں تکثیر رکعات افضل ہے اور رات میں تطویل
بام، البتہ اگر کسی شخص نے صلوة اللیل کے لئے کچھ وقت مخصوص کیا ہو تو رات میں بھی تطویل قیام کے
بائے تکثیر رکعات افضل ہے۔

امام احمدؒ نے اس مسئلہ میں توقف اختیار کیا ہے۔ (۳)

دلائل ائمہ

حنفیہ اور شافعیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حضرت ابن عمرؓ اور ان کے ہم مسلک دوسرے حضرات کا استدلال ترمذی میں حضرت ثوبانؓ
کی روایت سے ہے فرماتے ہیں "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ما من عبد
مسجد فله سعة إلا رافعه الله بهادر جنة وحط عنه بها خطيئة"

(۱) فوس ترمذی ۲۱۳۱۴ و کذا فی صفحات المصباح ۵۲۶/۲۰ والروا المتعدد ۵۳۰/۲

(۲) مرقاة المفاتیح ۲۶۱/۲

(۳) راجع إلى المجموع شرح المذهب ۲۶۷/۳ وشرح مسلم للنووی ۱۹۱/۱ و معارف السنن ۳۸۰/۳

لیکن اول تو یہ حدیث حضرت ابن عمرؓ کی روایت پر صریح نہیں، نیز سجدہ سے پوری نماز مردی
ہاکنی ہے۔ (۱)

رکعات تراویح کتنی ہیں؟

تراویح سنت مؤکدہ ہے، ائمہ اربعہ اور جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ تراویح کی کم از کم میں
رکعات ہیں۔

البتہ امام مالکؒ سے ایک روایت میں چھتیس اور ایک میں اکتالیس رکعتیں مردی ہیں جبکہ ان کی
تیسری روایت جمہور ہی کے مطابق ہے۔

پھر اکتالیس والی روایت میں بھی تین رکعتیں وتر کی اور دو نفلیں بعد الوتر کی شامل ہیں اس لئے
روایتیں دو ہی ہوئیں ایک میں رکعات کی اور ایک چھتیس رکعات کی۔ (۲)

پھر ان چھتیس رکعات کی اصل بھی یہ ہے کہ اہل مکہ کا معمول میں رکعات تراویح پڑھنے کا تھا لیکن
وہ ہر تریحہ کے درمیان ایک طواف کیا کرتے تھے، اہل مدینہ چونکہ طواف نہیں کر سکتے تھے، اس لئے انہوں
نے، اپنی نماز میں ایک طواف کی جگہ چار رکعتیں بڑھا دیں، اس طرح ان کی تراویح میں اہل مکہ کے مقابلہ
میں سولہ رکعتیں زیادہ ہو گئیں، اس سے معلوم ہوا کہ اصلاً ان کے نزدیک بھی رکعات تراویح میں تھیں، گویا
تراویح کی میں رکعات پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔

البتہ علامہ ابن تیمیہؒ ان کے قبہمین اور خاص طور سے ہمارے زمانہ کے غیر مقلدین اس سلسلہ
میں جمہور امت سے اختلاف کر کے ”فخر رکعات تراویح کے قائل ہیں۔ (۳)
غیر مقلدین کا استدلال

صحیح میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے ”ماکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزید
فی رمضان ولا فی غیرہ علی إحدى عشرة رکعة“۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اس حدیث میں گیارہ
رکعات پڑھنے کا ذکر ہے، اور ان میں آٹھ رکعتیں تراویح کی ہیں اور تین رکعتیں وتر کی۔

(۱) درس قرمدی ۱۳۰/۲، انظر المصنوع ۳۱۳/۲، ونصائح النطق ۳۵۷/۲
(۲) انظر نصيب المذاهب، بداية المصنف وبهاية المصنف ۱۵۲/۱
(۳) انظر لمصنفهم ودلائلهم، تكملة الأحاديث ۷۲/۲

لیکن اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث تراویح کے بارے میں نہیں بلکہ تہجد کے بارے میں ہے، کیونکہ غیر رمضان کا لفظ اس میں صراحۃً مذکور ہے۔

دلائل جمہور

حضرات جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں

- (۱) مؤطا امام مالکؒ میں حضرت یزید بن رومانؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں "کان الناس یقومون فی رماں عمرو بن الخطاب فی رمضان بثلاث وعشرین رکعة"
- (۲) نیز سنن کبریٰ بخاریؒ میں حضرت سائب بن یزیدؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں "کانوا یقومون علی عہد عمرو بن الخطاب فی شہر رمضان بعشرین رکعة وکانوا یقومون بالمانئین وکانوا یتوکلون علی عصیہم فی عہد عثمان من شدۃ القیام"

ان احادیث میں بیس رکعات تراویح پڑھنے کا ذکر ہے، اور یہ بیس رکعتیں حضرت عمرؓ نے مقرر فرمائی تھیں، اس وقت صحابہ کرامؓ کی بڑی تعداد موجود تھی، ان میں سے کسی نے بھی حضرت عمرؓ کے اس عمل پر گہر نہیں فرمائی بلکہ اس پر عمل بھی کیا اور اس کے بعد تمام صحابہؓ و تابعینؓ اسی پر عمل کرتے چلے آئے، یہ اس کی دلیل ہے کہ بیس رکعات پر صحابہ کرامؓ کا اجماع منعقد ہو گیا تھا۔ اگر تب صرف اسی دلیل کو لیا جائے تو یہ بالکل کال ہے، (۱) کیونکہ اگر بیس رکعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہ ہوتیں تو حضرت عمرؓ سے زیادہ دعوات کا دشمن کون ہو سکتا تھا؟ اور اگر بالفرض ان سے کوئی غلطی ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر جاں دینے والے صحابہ کرامؓ اس کو کیسے گوارا کر سکتے تھے؟ یقیناً اس حضرات کے پاس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی توں یا فعل موجود تھا خواہ وہ ہم تک صحیح سند کے ساتھ نہ پہنچ سکا ہو، اس کی تائید حضرت مہدی اللہ بن عباسؓ کی مرفوع روایت سے ہوتی ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے "المطالب العالیہ" میں مصنف بن ابی شیبہؒ اور سند عبد بن حمید کے حوالے سے نقل کی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی فی رمضان عشرین رکعة والوتر" یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے لیکن مؤید بالجماع والاعتدال اسے کی بناء پر اس میں قوت آ جاتی ہے۔ (۲)

(۱) حضرت عائشہؓ کا ارشاد "فعلیکم بسنی ومنہ الخلفاء ثم انشعب المہدی" حضرت عمرؓ کے کائنات کا جد اور نبی کی دلیل ہے۔
 (۲) مغلطین جو سنن ترمذی: ۵۳۸/۲، وفتح الباری: ۵۶۹/۲، وراجع للتحقیق: ۵۵۹/۲۔

رات کی نفلوں کو دو رکہ کر کے پڑھنا افضل ہے یا چار چار؟

”عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال صلوة اللیل مثنی مثنی۔۔“
(الحج) (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ رات میں نفل نماز کو ادا کرتے وقت دو رکعت کی نیت یا چار رکعت کی؟

چنانچہ جمہور اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ رات کی نفلوں کو دو رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے۔
لیکن امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ وہ چار چار رکعات کر کے پڑھنے کو افضل کہتے ہیں۔ (۱)

دلائل فقہاء

جمہور اور حضرات صاحبین کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال صحیحین میں حضرت یٰ نضرؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتی ہیں ”ما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرید فی رمضان ولا فی غیرہ علی إحدى عشرة رکعة یصلی اربعاً لایسأل عن حسنہن و طولہن ثم یصلی اربعاً لیسأل عن حسنہن و طولہن ثم یصلی ثلاثاً (اللعظ للبخاری)“

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں یہ تصریح ہے کہ یہ چار چار رکعتیں آپؐ دو دو سلاموں کے ساتھ پڑھتے تھے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی کوئی دلیل نہ مل سکی البتہ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت ابن مسعودؓ کا ایک اثر مروی ہے جس سے وہ استدلال کر سکتے ہیں ”من صلی اربعاً بتسلیعة باللیل عدلی بقیام لیلة القدر“

— والرائی الصحیح فی عدد رکعات التراويح للشیخ العلامة رشید احمد الگھوہیؒ، ومصابیح التراويح (مطبعة دار السلام بمصر)۔
(۱) اس منہاج کی تفصیل دیکھو اس طرح ہے کہ امام شافعیؒ نے اس روایت میں دو رکعت ہوا کرنے کا نفل کہتے ہیں۔

۲۴۱۱ ہجری میں امام محمد بن مسلمہؒ نے اپنی کتاب میں ذکر کیا کہ صلوٰۃ التہجد میں اربعہ نفل کی بغلیت کے قائل ہیں۔

لیکن امام ابو حنیفہؒ نے اس روایت میں دو رکعت ہوا کرنے کا نفل کہتے ہیں۔ (الطہ، لمعات الشیخ، ۱/۱۲۱)

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا بھی یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ وہ "اربع قبل العشاء" پر
میں ہے، نہ کہ صلوٰۃ اللیل پر۔

چنانچہ دلیل کے اعتبار سے جمہور ہی کا مسلک رائج ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی
ہے۔ (۱) مگر اخیرین نے فتویٰ بھی اسی پر دیا ہے۔ (۲)

مسئلہ صفاتِ قشائباتِ باری تعالیٰ

"عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تبارك
وتعالى: اني اسماء الدنيا كل ليلة" (رواه الترمذي)

جن احادیث میں باری تعالیٰ کے لئے "نزول" یا کوئی اور ایسا فعل ثابت کیا گیا ہو جو بظاہر
حوادث یعنی مخلوقات کی صفت ہے۔ (۲)

اس کے بارے میں بنیادی طور پر چار مذاہب مشہور ہیں۔

پہلا مذہب

پہلا مذہب مشتبہ کا ہے جو ان الفاظ کو ن کے ظاہر اور حقیقی معنی پر محسوس کرتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں
کہ (معاد اللہ) یہ صفات اللہ تعالیٰ کے لئے اسی طرح ثابت ہیں جس طرح حوادث میں ثابت ہوتی ہیں، یہ
مذہب باطل محض ہے، اور جمہور اہل سنت اس کی ہمیشہ تردید کرتے آئے ہیں۔

دوسرا مذہب

دوسرا مذہب معتزلہ اور خوارج کا ہے، جو باری تعالیٰ کی صفات کا انکار کرتے ہیں اور حدیث نزول
(یعنی حدیث باب) اور اس جیسی دوسری احادیث کو صحیح نہیں مانتے، یہ مذہب بھی باطل محض ہے۔

تیسرا مذہب

تیسرا مذہب جمہور سلف اور محدثین کا ہے، جن کا کہنا یہ ہے کہ یہ احادیث قشائبات میں سے ہیں،
"نزل" کے ظاہری معنی جو تشبیہ کو مستلزم ہیں وہ تو مرد نہیں، باری تعالیٰ کے لئے "نزل" کو انصوح کی اتباع

(۱) توسل عمدی ۱/۲۸۹، وکدافی نظریہ معاری ۳۸/۲، ولطحات التفتیح ۳۵۹، ۲
"انما یخاطب المسلمین حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث شروع میں ارشاد ہے "قال الله عز وجل (والعرب عندی منی شبر اقرب منہ ذراعاً
والعرب منی شبر اقرب منہ باعقراً) انما یخاطب المسلمین یعنی اہل ہرودہ"

کرتے ہوئے ثابت مانا جائے گا، لیکن اس کے معنی مراد اور اس کی کیفیت کے بارے میں توقف و سکوت کیا جائے گا، اور اس میں غور و خوض نہیں کیا جائے گا، ان حضرات کو "مشوۃ" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

چوتھا مذہب

چوتھا مذہب متکلمین کا ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا ظاہر مفہوم ہرگز مرد نہیں، کیونکہ وہ تشبیہ کو مستلزم ہے، لیکن ان کے مجازی معنی مراد ہیں، مثلاً "زول" سے مراد "زول رحمت" یا "زول ملائکہ" ہے، ان حضرات کو "مؤکد" کہتے ہیں، اور اس کی بھی دو قسمیں ہیں، بعض حضرات ان غلطی کی ایسی تادیل کرتے ہیں جو ربط اور استقامت بے تکلف ہوتی ہے، اور بعض حضرات دور از کار تادیلات اختیار کرتے ہیں جو بعض اوقات تحریف کی حد تک پہنچ جاتی ہیں۔ (۱)

مذہب رائج

ان چار مذاہب میں سے پہلے دو مذہب تو باطل ہیں، اور علماء اہل حق میں سے کوئی ان کا قائل نہیں ہوا، البتہ اہل حق کے درمیان "تفویض" اور "تادیل" کا اختلاف جاری رہا ہے، محدثین کا عام طور سے رجحان تفویض کی طرف ہے، اور متکلمین کا تادیل کی طرف، اور بعض محدثین سے دونوں میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ جس جگہ بے تکلف تادیل ممکن ہو وہاں تادیل اختیار کر لی جائے، اور جہاں بے تکلف تادیل ممکن نہ ہو، بلکہ اس کے لئے تکلف کرنا پڑے وہاں تفویض بہتر ہے۔ (۲)

☆☆☆

باب الترتیب

ترتیب واجب ہے یا سنت؟

"عن علیؑ قال الترتیب منہم کصلوٰتکم المکتوبۃ ولکن من رسول اللہ

(۱) والمعصیل فی معارف السنن ۱۰۳، وفتح الملہم ۱۱۶/۳، مدار معنی رسول اللہ ص ۱۸۶، وبعثی، وطرز علی القالیس بالمعنی والفتیہ وغیرہم من المعرفۃ والمخبرج

(۲) معجم فی مسائل منہج ۱۸۱/۱، وکلیفی، معجم الباری ۳۱۴/۳، وبعثی، التفتیح ۶۷۷/۲، وکتابہ فی المسائل

۲۳۹/۵، کتاب الظہر، مسائل منہج، علی بن علی، المعتمد

صلی اللہ علیہ وسلم، قال: إن الله وتر يحب الوتر فأوتروا یا أهل القرآن“ (رواه الترمذی)

صلوٰۃ، وتر کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ واجب ہے یا سنت؟

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک وتر واجب نہیں، محض سنت ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اس کو واجب قرار دیتے ہیں۔ (۱)

دلائل احناف

امام ابوحنیفہؒ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) ابو داؤد میں معروف روایت ہے: "عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال سمعت

رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا، الوتر حق لمن لم

يوتر فليس منا، الوتر حق لمن لم يوتر فليس منا"

اس حدیث میں وتر کے لئے "حق" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، اور لفظ "حق" واجب کے معنی میں

کثرت استعمال ہوتا ہے اور اس حدیث میں یہی معنی مراد ہیں، چنانچہ حضرت ابوایوبؓ کی روایت مرفوعہ میں

بالفاظ مروی ہیں: "الوتر حق واجب علی کل مسلم"

(۲) دارقطنی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: "قال قال رسول الله صلى الله

عليه وسلم من دام عن وتره أرسيه فليصله إذا أصبح أو ذكره" اس میں نماز وتر کی قضاء کا حکم

دیا گیا ہے اور قضاء کا حکم وحیات میں ہوتا ہے نہ کہ سنس میں۔ (۲)

(۳) حضرت علیؓ کی حدیث باب میں "فأوتروا یا أهل القرآن" فرمایا گیا ہے، یہ صیغہ

امر ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ (۳)

دلائل جمہور

وتر کے سنت ہونے پر حضرات جمہور کے دلائل یہ ہیں

(۱) جامع، طہارۃ ۱/۱۳۲

(۲) اس آیت میں بھی اختلاف ہے کہ وتر کی قضاء واجب ہے یا نہیں؟ معنی کے نزدیک جو کہ وتر واجب ہے اس لئے اس کی قضاء بھی واجب ہے، ان کا

اختلاف حدیث مذکور سے ہے جو وجوب قضاء پر مبنی ہے۔

اور اگر مباحثہ کے نزدیک جو کہ وتر واجب ہے اس لئے اس کی قضاء بھی نہیں ملے گی اس کوئی خاص دلیل نہیں ہے، بلکہ دلائل میں جو وجوب وتر

ہر کے لئے ہیں، ان کی طرف سے مباحثہ کی گئی ہے۔

(۳) جامع لعمدہ، آملہ وجوب الوتر، فتح الملہم ۱/۱۳۲ مادلہ وجوب الوتر و مفسرہ منہ من لم یوجہا

(۱) پہلا استدلال حضرت علیؓ کے اس ارشاد سے ہے جو حدیث باب میں مذکور ہے کہ "الوتر ليس بحتم كصلوئكم المكتوبة ولكن سن رسول الله صلى الله عليه وسلم".
حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ وجوب کی نہیں بلکہ فرضیت کی نفی ہے، اور وجوب کے ہم منکر نہیں۔

(۲) اس حضرات کا دوسرا استدلال ان روایات سے ہے جن میں نمازوں کی تعداد پانچ بیان کی گئی ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر وتر واجب ہوتے تو نمازوں کی تعداد چھ ہو جاتی۔
اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو وتر ترویج عشاء میں سے ہے لہذا اس کو مستقل شمار نہیں کیا گیا، دوسرے پانچ کا عدد فرض نمازوں کے لئے ہے اور وتر فرض نہیں بلکہ واجب ہے۔ (۱)

وتر کی تعداد و رکعات میں اختلاف فقہاء

وتر کی تعداد و رکعات کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر ایک رکعت سے لے کر سات رکعات تک جائز ہے اس سے زیادہ نہیں اور عام طور سے ان حضرات کا عمل یہ ہے کہ دو مسلمانوں سے تین رکعتیں ادا کرتے ہیں دو رکعتیں ایک سلام کے ساتھ اور ایک رکعت ایک سلام کے ساتھ۔

حنفیہ کے نزدیک وتر کی تین رکعات متعین ہیں اور وہ بھی ایک سلام کے ساتھ، دو مسلمانوں کے ساتھ تین رکعتیں پڑھنا حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں۔ (۲)

دلائل اثر

ائمہ ثلاثہ ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں "وتر برکعة" سے لے کر "وتر بسبع" تک کے الفاظ مروی ہیں۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں۔

(۱) صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، جس میں وہ فرماتی ہیں "ما كان صلوة رسول

(۱) ملخص من دروس ترمذی، ۱/۸۶، وکلی علی صفحات التفتیح: ۲/۹۸۵، وإتمام الباری، ۳۰/۱۸۸، ۱۹۶
(۲) راجع للتعمیل، مطبوع طبرستان، ۳/۲۱۸، وفتح المصباح، ۴/۱۵۳، لمقرئ العلماء، فی أن الوتر رکعة واحدة أو ثلاث رکعات، إلخ.

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پریدھی رمضان ولافی غیرہ علی إحدى عشرة ركعة يصلي أربعاً
والاحمال عن حسنہن وطولہن ثم يصلي أربعاً والاحمال عن حسنہن وطولہن ثم يصلي ثلاثاً
المع (اللفظ للبخاری) اس میں صراحت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی تین رکعتیں تہجد سے الگ پڑھا
کرتے تھے۔

(۲) ترمذی میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی حدیث مروی ہے "قال کان رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی النحر "سبح اسم ربک الأعلى" و "قل یا ایہا الکفروں
و"قل هو اللہ احد" فی رکعة رکعة۔"

یہ احادیث وتر کی تین رکعات پر صریح ہیں۔

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ روایات میں "ایسار برکعة
عے کر" "یتار بثلث عشرة رکعة" بلکہ "یتاربیع عشرة رکعة" تک ثابت ہے، لہذا جن
روایات میں "یتاربیع" یا "یتارباع عشر رکعة" یا "یتاربثلث عشرة رکعة"
وارد ہوا ہے ان سب میں ائمہ ثلاثہ یہ تاویل کرنے پر مجبور ہیں کہ یہاں یتار سے مراد پوری صلوٰۃ اللیل ہے
جس میں تین رکعات وتر کی ہیں، اور باقی تہجد کی، حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ جو توجیہ ائمہ ثلاثہ نے تیرہ، گیارہ اور نو
رکعات والی احادیث میں کی ہے، وہی توجیہ ہم سات والی حدیث میں بھی کرتے ہیں یعنی ان سات میں
سے چار رکعات تہجد کی تھیں اور تین رکعات وتر کی۔ (۱) واللہ اعلم

وتر کی تین رکعات ایک سلام کے ساتھ ہیں یا دو سلاموں کے ساتھ؟

وتر کے بارے میں ایک مسئلہ یہ بھی اختلافی ہے کہ وتر کی تین رکعات ایک سلام کے ساتھ ادا کی

جاتی ہیں یا دو سلاموں کے ساتھ؟

اس بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ وتر کی تین رکعتیں ایک سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں، یہ
حضرات دلیل پیش کرتے ہیں کہ تالیف وتر کی جو روایات، وپرد کر کی گئی ہیں اس میں کہیں دو سلاموں کا ذکر
نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک پیچھے گذر چکا کہ اس کے یہاں وتر ایک رکعت سے لے کر سات رکعات تک

جائز ہے البتہ عام طور پر وہ حضرات دو سلاموں سے تین رکعتیں ادا کرتے ہیں دو رکعتیں ایک سلام کے ساتھ اور ایک رکعت ایک سلام کے ساتھ۔

اس بارے میں ان حضرات کے پاس کوئی صحیح یا صریح حدیث موجود نہیں ہے، اور نہ ہی یہ صحابہ کرام کا معمول رہا ہے، البتہ صحابہ کرام میں سے صرف حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ وتر کی تین رکعات دو سلاموں کے ساتھ پڑھا کرتے تھے، اور اس عمل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے تھے، لیکن تحقیق سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خود اس طرح نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا ہوگا، چنانچہ یہ کہیں ثابت نہیں کہ انہوں نے یہ عمل آنحضرتؐ سے سیکھا ہو یا آپؐ نے ان کو اس کی تلقین فرمائی ہو بلکہ وہ صحیح مسلم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے راوی ہیں "الوتر رکعة من آخر الليل" لہذا ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے اس ارشاد کا مطلب یہ سمجھا کہ ایک رکعت مفرد پڑھی جائے گی اور چونکہ تین رکعات وتر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت تھیں، لہذا دونوں میں انہوں نے تحقیق اس طرح دی کہ یہ تین رکعتیں دو سلاموں کے ساتھ پڑھی جائیں، لہذا یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے۔

اس کے برخلاف حنفیہ "الوتر رکعة من آخر الليل" کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ تہجد کے طلوع کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کر کے اسے تین رکعات بنا دیا جائے نہ یہ کہ ایک رکعت مفرد پڑھی جائے، حنفیہ کا یہاں کردہ مطلب تو حید اور مسلک کی تائید مندرجہ ذیل دلائل سے ہوتی ہے۔

مسلک احناف کی تائید کے دلائل

(۱) حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی "الوتر رکعة من آخر الليل" والی حدیث کے راوی ہیں اس کے باوجود وتر کی تین رکعات کو ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انہوں نے "الوتر رکعة من آخر الليل" کا مطلب وہی سمجھا جو حنفیہ نے بیان کیا۔

(۲) حضرت عائشہؓ "اعلم الناس بوتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" تھیں اور ان کی روایات میں وتر کی تین رکعتوں کا ذکر مطلقاً آیا اور انہوں نے کہیں بھی دو سلاموں کا تذکرہ نہیں فرمایا۔

(۳) نماز مغرب کو وتر الہا رکھا گیا ہے، ورنہ وتر کو وتر البلیل، تہجد اگر اس کو مغرب پر قیام کیا جائے تو بھی تین رکعات، اسلام واحد ثابت ہوتی ہیں۔

(۴) حنفیہ کے مذہب پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک

پر متعدد روایات کو بالکل چھوڑنا پڑتا ہے۔ (۱)

قنوت فی الوتر کے بارے میں اختلافی مسائل

”قال الحسن بن علی، علمي رسول الله صلى الله عليه وسلم كلمات اقولهن

في الوتر، اللهم اهدني فيمن هديت الخ“ (رواه الترمذي)

قنوت فی الوتر کے بارے میں تین مسائل مختلف ہیں۔

مسئلہ اولیٰ

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوت وتر پورے سال شروع ہے۔

امام، لک کے نزدیک صرف رمضان میں واجب ہے۔

جبکہ شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک رمضان کے بھی نصف اخیر میں شروع ہے، باقی دنوں میں نہیں۔

جبکہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ قنوت رمضان کے صرف نصف اول میں شروع ہے۔ (۲)

دو اہل ائمہ

شافعیہ وغیرہ کا استدلال ترمذی میں حضرت علیؓ کے اثر سے ہے ”انه كان لا يقنت الا لي

النصف الاخر من رمضان“.

جبکہ حنفیہ کا استدلال حضرت حسن بن علیؓ کی حدیث باب سے ہے ”علمني رسول الله صلى

الله عليه وسلم كلمات اقولهن في الوتر الخ“ اس میں رمضان اور غیر رمضان کی کوئی تخصیص

نہیں، نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے تمام سال قنوت وتر ثابت ہے۔

جہاں تک حضرت علیؓ کی روایت کا تعلق ہے وہ ان کا اپنا اجتہاد ہو سکتا ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ

اہل قنوت سے مراد قیام میل ہو (جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت علیؓ رمضان کے نصف آخر میں جس قدر

تک قیام فرماتے تھے، تمام دنوں میں یہ فرماتے تھے)۔ (۳)

(۱) منتخب من حسن ترمذی ۱۹۶/۲

(۲) جامع، معارف السنن ۲۳۱/۳، و التعلیق المصباح ۱۰۳/۲

(۳) من ترمذی ۲۰۷/۲، و کذا فی طبعات المصباح ۷۰۲/۲

مسئلہ ثانیہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوت وتر قبل الکرکوع مشروع ہے، یہی مسلک امام ہانک، سفیان ثوری، عبد اللہ بن مبارک اور امام اسحاق کا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ قنوت کو بعد الکرکوع مسنون مانتے ہیں، (ایک قول کے مطابق امام احمد رحمہ اللہ قنوت قبل الکرکوع و بعد الکرکوع میں تغیر کے قائل ہیں)۔ (۱)

دلائل ائمہ

شافعیہ وغیرہ کا استدلال اس مسئلہ میں بھی حضرت علیؓ کے اثر سے ہے "إنہ کان لا یفت إلا فی النصف الآخر من رمضان و کان یفت بعد الکرکوع"

حنفیہ کا استدلال ابن ماجہ میں حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت سے ہے "إن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر یفت قبل الکرکوع"

نیر مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علقمہؓ سے مروی ہے "إن ابن مسعودؓ و اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یفتون فی الوتر قبل الکرکوع"

جس سے معلوم ہو کہ حنفیہ کے پاس اس مسئلہ میں مرفوع حدیث بھی ہے اور تعامل صحابہ رضی اللہ عنہم بھی، بلکہ غائبین کے پاس صرف حضرت علیؓ کا اثر ہے، اور اس کا بھی یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ ابن کا اپنا اجتہاد ہے بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اس میں قنوت سے مراد قیام طویل ہو، کما مرفی المسئلۃ السابقہ (۲)

مسئلہ ثالثہ

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک قنوت وتر کی دعاء "اللہم اہلنی فیمن ھدیت ... الخ" ہے۔

بیک حنفیہ ایک "اللہم إنا نستعینک الخ" ہے، اور یہ اختلاف محض افضیت میں ہے اور نہ فریقیت۔ ایک دوسرا دعاء میں جائز ہیں، البتہ حنفیہ نے دعائے استعانت (دعائے قنوت) کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ "أشبه بالقرآن" ہے، بلکہ علامہ سیوطیؒ نے "الافتان" میں نقل کیا ہے کہ

(۱) نظریۃ المسئلۃ معارف الفس ۳۳۲/۳

(۲) درس قرآنی ۲۰۹/۲، و کلماتی لطائف الطبع ۴۰۰/۳

”سورۃ الفتح والفتح“ کے نام سے قرآن کریم کے دو مستقل سورتیں تھیں جن کی تلاوت منسوخ ہوگئی۔
امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ قنوت میں کوئی دعا مخصوص نہیں بلکہ جو دعا بھی چاہئے پڑھ سکتا ہے بشرطیکہ
احکام الہاس کی حد تک نہ پہنچے۔ (۱)

قنوت فی صلوٰۃ الفجر کا حکم

”عن البراء بن عازب أن السی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقنت فی صلوٰۃ الصبح

المعرب“ (رواہ الترمذی)

قنوت فی صلوٰۃ الفجر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی نماز میں رکوع ثانی کے بعد قنوت پورے سال
مزموع ہے۔ پھر امام مالکؒ کے نزدیک اس کا فقط استحباب ہے، جبکہ امام شافعیؒ اس کی مصیبت کے قائل ہیں۔
اس سلسلہ میں حنفیہ و حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ عام حالات میں قنوت فجر مسنون نہیں ابتہ، مگر
مسائل پر کوئی مصیبت نازل ہوگی ہو اس زمانہ میں فجر میں قنوت پڑھنا مسنون ہے، جسے قنوت نازلہ کہہ
جاتے۔ (۲)

مستدسات ائمہ

شوغ وغیرہ کا استدلال حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث باب سے ہے۔

جبکہ حنفیہ و حنابلہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے ہے ”لم یقنت السی

صلی اللہ علیہ وسلم إلا شہراً لم یقنت قبلہ ولا بعدہ“

نیر مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت انسؓ کی روایت ہے ”إنما قنت رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم فی صلوٰۃ الصبح شہراً أبداً عو علی رعلی وذکوان“

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز میں ایک خاص مدت

تک قنوت پڑھی ہے، اور وہ بھی خاص مصیبت کی وجہ سے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ قنوت نازلہ پر محمول ہے، اور لفظ

(۱) مجمع ترمذی ۲۰۹/۲، مجمع تفصیل المسائل المتعلقة بالقنوت، إعلیٰ السنی ۵۷/۶ - ابی ۹۳

(۲) مجمع تفصیل هذه المسئلة، معارف السنی ۱۸۱/۳، والطریق الصبح ۲/۲ - ۱۰۳، ۱۰۴

”کان“ استمرار و ای پر دلالت نہیں کرتا۔ (۱)

قنوت نازلہ کس نماز میں مسنون ہے؟

”عن البراء بن عازب أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتي في صلاة الصبح والمغرب“ (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قنوت نازلہ صرف فجر کی نماز میں مسنون ہے یا پانچوں نمازوں میں؟
حنفی کے نزدیک قنوت نازلہ صرف فجر کی نماز میں مسنون ہے۔
جبکہ امام شافعی کے نزدیک پانچوں نمازوں میں مسنون ہے۔

دلائل ائمہ

حنفیہ کا استدلال ان روایات سے ہے جو صلوٰۃ فجر میں قنوت نازلہ پڑھنے سے متعلق ہیں، مثلاً
مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت انسؓ کی روایت ہے ”العاقبت رسول الله صلى الله عليه وسلم في
صلوة الصبح شهوا بعد عو على ر علي وذكروا“

امام شافعی کا استدلال حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث باب سے ہے، جس میں فجر کے ساتھ
مغرب میں بھی قنوت نازلہ پڑھے کا ذکر ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قنوت نازلہ کی مسنونیت فجر کے
ساتھ خاص نہیں بلکہ دوسری نمازوں میں بھی اس کا پڑھنا مسنون ہے۔

لیکن حضرات حنفیہ کہتے ہیں کہ بیشتر روایات صلوٰۃ فجر میں قنوت نازلہ پڑھنے سے متعلق ہیں،
لہذا اسیت انہی سے ثابت ہوگی، البتہ حدیث باب سے جو جواز ثابت ہو سکتا ہے، اس کے ہم منکر نہیں۔ (۲)

نقض وتر کا مسئلہ

”عن طلحة بن عبيد الله قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا وتر في
في ليلة“ (رواه الترمذي)

یعنی ایک رات میں دو مرتبہ نماز وتر پڑھنا درست نہیں، یہ حدیث نقض وتر کے مسئلہ میں جمہور کی

(۱) ملخص دوس ترمذی ۱۵۰/۲ و کذا فی صفحات التفتیح ۷۰۳/۲

(۲) دوس ترمذی و بیضاوی ۱۵۳/۲

ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رات کی ابتداء میں فرض عشاء کے بعد وتر ادا کر لے اور سو جائے پھر آخر شب میں بیدار ہو کہ تہجد پڑھے تو ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک وتر کے اعادہ کی ضرورت نہیں اور تہجد کی لازمیت وتر کے پڑھ لینا درست ہے۔

البتہ امام اسحاق بن راہویہ ایسی صورت میں نقص وتر کے قائل ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص تہجد کے لئے بیدار ہو کر پہلے ایک رکعت بیضا نقل پڑھ لے یہ ایک رکعت عشاء کے بعد پڑھے ہوئے وتر کے ساتھ مل کر طلع میں جائے گی اور رات کے شروع میں پڑھا ہو اور منقوض ہو جائے گا لہذا ایسے شخص کو صلاۃ التہجد پڑھنے کے بعد آخر میں از سر نو وتر ادا کرنے چاہئیں۔

ان کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل ونوا" سے ہے، اور اس معاملہ میں ان کا مقتدا حضرت ابن عمرؓ ہیں اس لئے کہ وہ بھی نقص وتر کے قائل تھے۔

لیکن جمہور اس نقص وتر کو درست قرار نہیں دیتے اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "لا وتران فی لیلۃ" جس کا ظاہری مفہوم یہی ہے کہ ایک رات میں ایک مرتبہ وتر پڑھ لینا کافی ہے، اور "اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل ونوا" کے اسر کو یہ حضرات اہتمام پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وتر کے بعد دو رکعات پڑھنا ثابت ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے عمل کا تعلق ہے امام محمد بن نصر مروزی نے کتاب الوتر میں نقل کیا ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ نقص وتر کا مسئلہ میں نے اپنی رائے سے مستحب کیا ہے (عالم) "اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل ونوا" کی روشنی میں (۱) اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے میرے پاس کوئی روایت نہیں، یہی وجہ ہے کہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے حضرت ابن عمرؓ کی اس رائے کی تردید فرمائی، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ جب ان کو حضرت ابن عمرؓ کا یہ عمل پہنچا تو انہوں نے فرمایا کہ اس طرح تو دو ایک ہی رات میں تین مرتبہ وتر پڑھتے ہیں حالانکہ حدیث باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لا مرتبہ وتر پڑھے کو بھی منع فرمایا۔ (۲) واللہ اعلم

(۱) اللہ الامام المعظم رحمہ اللہ شرف السبیل، دامت برکاتہم العالیہ

(۲) ملخص من دروس ترمذی ۲/۲۱۰، و کتاب فی کشف الباری، کتاب المغازی، ص ۳۹۰

سواری پر نماز وتر پڑھنے کا حکم

"عن معبد بن یسار قال، کنت مع ابن عمر فی سفر فتخلعت عنه فقال ابن عمر کنت ؟ فقلت او ترث، فقال ایس نک فی رسول اللہ اسوۃ حسنة ؟ رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر علی راحلته" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ وتر علی الراجلہ یعنی سواری پر وتر پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟ چنانچہ ائمہ ثلاثہ وتر علی الراجلہ کو جائز قرار دیتے ہیں، اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وتر علی الراجلہ جائز نہیں بلکہ نیچے اترنا ضروری ہے، کیونکہ صلوٰۃ وتر واجب ہے لہذا راجلہ پر ادا نہیں کی جاسکتی۔

امام صاحب کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی ایک دوسری روایت ہے، جو طویلی میں مذکور ہے "عن ابن عمرؓ انہ کان یصلی علی راحلته و یوتر علی الارض و یروعم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل کذلک"۔

اس طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایات (یعنی حدیث باب اور حنفیہ کی متادل حدیث) میں تعارض ہو جاتا ہے اگر تطبیق کی کوشش کی جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ حدیث باب میں وتر سے مراد صلوٰۃ اللیل ہے (چنانچہ صلوٰۃ اللیل پر وتر کا اطلاق احادیث میں مشہور و معروف ہے) اور تہجد علی الراجلہ بالاتفاق جائز ہے۔ اور اگر تطبیق پر اطمینان نہ ہو تو "اذا تعارضت احادیث" پر عمل ہوگا اور قیاس کی طرف رجوع ہوگا (دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ تعارض کے پائے جانے کی صورت میں وفق بالقیاس کو ترجیح حاصل ہوگی) جو حنفیہ کی تائید کرتا ہے، چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ وتر کو قدرت علی القیام کی صورت میں پیش کر پڑھنا جائز نہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر علی الراجلہ بطریق اولیٰ ناجائز ہو کیونکہ راجلہ پر لازماً نہ صرف قیام سے بلکہ استقبال قبلہ اور پیشنے کی ہیئت مستونہ سے بھی خالی ہوتی ہے۔ (۱)

باب الجمعة

جمعہ کے دن ساعتِ اجابت کی تعیین

"عن انس بن مالک عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: التمسوا الساعة التي

تروجن فی یوم الجمعة بعد العصر الى عیوبة الشمس" (رواہ الترمذی)

جمعہ کے دن ساعتِ اجابت (قبولیت کی گھڑی) کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

ایک جماعت کے نزدیک یہ مبارک ساعت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ساتھ مخصوص

تھی۔

جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ قیامت تک یہ ساعت باقی ہے۔

پھر خود جمہور میں اس کی تعیین و عدم تعیین کے بارے میں شدید اختلاف ہے، اس بارے میں

قریباً پینتالیس اقوال ہیں، ان پینتالیس اقوال میں سے گیارہ مشہور ہیں اور دو اشہر ہیں۔ (۱)

۱۔ قول اول یہ ہے کہ یہ ساعت نماز عصر کے بعد سے لے کر غروب آفتاب تک کا وقت ہے۔

اس قول کو امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ نے اختیار کیا ہے۔

۲۔ قول ثانی یہ ہے کہ جس وقت امام خطبہ کے لئے منبر پر جائے اس وقت سے لے کر نماز کے

ختم ہونے تک جو وقت ہوتا ہے۔ یہی ساعتِ اجابت ہے۔ اسی قول کو شافعیہ نے اختیار کیا ہے۔

دراصل ائمہ

قول اول کی دلیل ترمذی میں حضرت انسؓ کی حدیث باب ہے۔

اور قول ثانی کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے "عن ابی بردۃ ابن

انس موسیٰ الأشعری قال قال لی عبد اللہ بن عمر اسمعت اباک یحدث عن رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم فی شان ساعة الجمعة ؟ قال قلت نعم اسمعته یقول سمعت رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ہی بین ماں یجلس الإمام إلى أن تفضی الصلوٰۃ"

بہر حال دونوں قسم کی حدیثوں میں بعض حضرات نے تطبیق دینے کی کوشش کی ہے، لیکن اکثر

حضرات ان میں کسی ایک کی ترجیح کے قائل ہیں، چنانچہ شافعیہ نے مسلم کی روایت کو ترجیح دی ہے اور حنفیہ اور حنبلیہ نے ترمذی کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ (۱)

بہر حال جمعہ کے دن عصر سے مغرب تک تو دعاء و ذکر کا اہتمام ہونا چاہئے، ساتھ ساتھ جمعہ کی نماز کے خطبہ سے لے کر نماز سے فارغ ہونے تک بھی اگر امکان دعاء ہو اس کا اہتمام کر لینا چاہئے۔ (۲)

غسل جمعہ کا حکم

”عن ابن عمرؓ أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: من أتى الجمعة فليغتسل“ (رواه البخاري)

جمعہ کے دن غسل کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سمیت جمہور سلف و خلف کا اس پر اتفاق ہے کہ غسل یوم جمعہ واجب نہیں بلکہ سنت ہے۔

البتہ ظاہری اس کے وجوب کے قائل ہیں، امام مالکؒ کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے۔ (۳)

دلائل فقہاء

قائلین وجوب غسل حدیث باب میں ”فليغتسل“ کے صیغہ امر سے استدلال کرتے ہیں۔ نیز ان کا استدلال صحیحین میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے بھی ہے ”إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم“ (اللفظ بلحاظی) جبکہ جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں

(۱)۔ ترمذی میں حضرت عمرہ بن حنبلؓ کی روایت ہے ”قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فافضل“۔

(۲)۔ حضرت عثمانؓ کے واقعہ سے بھی جمہور کا استدلال ہے، چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت

(۱) جامع لفصل الدلائل، مطبوعہ السنن ۳۱۰، ۳۰۹/۳

(۲) انظر لهذا التفصيل، فوس لبرملی، ۲۱۷/۲، والدر المنصور، ۳۰۰/۲، ونصائح النفع، ۷۵۸/۲، وجامع لبرملا لافترال فی هذه المسئلة، نفع طیاری، ۳۲۸/۲

(۳) وجامع لبرملا، مطبوعہ السنن، ۳۲۰/۳، وشرح مسلم للنووی، ۲۷۹/۱

ابو ہریرہؓ سے مروی ہے "قال بینما عمر بن الخطاب یخطب الناس یوم الجمعة ، اذ دخل عثمان بن عفان فعرض به عمر فقال: ما بال رجال یتأخرون بعد الداء فقال عثمان: یا امیر المؤمنین ما زدت حین سمعت الداء ان توضات لم اقبلت فقال عمر: والوضوء ایضاً ما لم تسمعوا رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول اذا جاء أحدکم الی الجمعة فلیغتسل".

جہاں استدلال ظاہر ہے کہ اگر غسل جمعہ واجب ہوتا تو حضرت عثمانؓ غسل کو ہرگز نہ چھوڑتے اور حضرت عمرؓ بھی ان کو لوٹ کر غسل کر کے آنے کا حکم دیتے۔ "واذلیس فلیس".

قائلین وجوب کے دلائل کا جواب

جہاں تک قائلین وجوب غسل کے دلائل کا تعلق ہے، ان کا جواب یہ ہے کہ غسل کا حکم شروع میں ایک عارض کی وجہ سے تھا جب وہ عارض ختم ہو گیا تو حکم بھی ختم ہو گیا۔

اور وہ عارض یہ تھا کہ ابتدائے اسلام میں چونکہ حضرات صحابہ کرام محنت اور مشقت کے کام کر کرتے تھے پھر ان کا لباس بھی نہایت معمولی اور موٹا ہوتا تھا اور مسجد چھوٹی تھی، چھت بہت قریب تھی، اس لئے گرمی کی شدت میں جب پسینہ آتا تھا تو وہ ایذا اور تکلیف کا باعث بنتا تھا اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "یا ایہا الناس اذا کان هذا الیوم فاغتسلوا ولیمس أحدکم الفضل ما یجد من دھہ (طیہ) إلخ".

نیز قائلین وجوب کے دلائل کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ احادیث میں غسل کے بارے میں جہاں جہاں میذا مرا استعمال ہوا ہے وہ وجوب پر نہیں استنباط پر محمول ہے۔ (۱)

غسل جمعہ صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہے یا یوم جمعہ کے لئے؟

"عن ابن عمرؓ قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: اذا جاء أحدکم الجمعة

فلیغتسل" (رواہ ترمذی)

یہاں ایک بحث یہ بھی ہوتی ہے کہ غسل جمعہ صلوٰۃ جمعہ کے لئے سنت ہے یا یوم جمعہ کے لئے سنت

ہے؟

(۱) ملخصاً درس ترمذی ۲/۲۲۹، والمباحث التفتیح ۳/۳۰۷، ۴/۷۱، وحفظنا، فتح المعلوم ۳/۲۹۰.

احکام الطہارۃ فی وجوب الغسل یوم الجمعة وفرطہ وسبغہ.

چنانچہ امام محمد، حسن بن زیاد اور داؤد ظاہری یوم جمعہ کے لئے اس کو سنت کہتے ہیں اور حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں ”غسل یوم الجمعة واجب علی کل محتلم“ نیز یوم جمعہ چونکہ سید الاایام ہے اس لئے بھی غسل یوم جمعہ کے لئے ہونا چاہئے۔

لیکن جمہور کے نزدیک غسل صلوٰۃ جمعہ کے لئے سنت ہے، (۱) چنانچہ حدیث باب ”إداجساء احدکم الجمعة فلیغتسل“ سے قیادار بھی ہے کہ صلوٰۃ جمعہ ہی کے واسطے غسل کے لئے کہا جا رہا ہے۔ چونکہ طہارت کا تعلق صلوٰۃ سے ہے اس لئے کہا جائے گا کہ ”غسل یوم الجمعة واجب“ میں تاکید غسل صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہوگی نہ کہ نفس یوم کے لئے اور اس یوم کی سیادت اور شرافت بھی صلوٰۃ جمعہ ہی کی وجہ سے ہے، اس لئے رائج اور احوط یہی ہے کہ غسل کو صلوٰۃ جمعہ کے لئے سنت قرار دیا جائے۔

ثمرۃ اختلاف

ثمرۃ اختلاف اس وقت ظاہر ہوگا کہ مثلاً ایک شخص نے صبح کو غسل کر لیا، اس کے بعد اس کو حدث لاحق ہو گیا اور پھر وضو کر کے نماز جمعہ ادا کی تو جمہور کے یہاں اس کا یہ غسل صلوٰۃ جمعہ کا نہ ہوگا اور اس سے سنت ادا نہ ہوگی، لیکن جو حضرات غسل کو یوم جمعہ کی سنت قرار دیتے ہیں تو ان کے نزدیک یہ سنت ادا ہو جائیگی، نیز ان میں رہے کہ صلوٰۃ جمعہ کے لئے غسل کے مسنون ہونے کا مطلب یہ بتایا گیا ہے کہ اسی غسل میں کئے جانے والے وضو سے نماز ادا کی جائے، درمیان میں حدث پیش نہ آئے۔ (۲)

کتنی دور سے نماز جمعہ کے لئے آنا واجب ہے؟

”عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: الجمعة علی من آواہ اللیل الی اہلہ... إلخ“ (رواہ المعجم ص ۱۰۰)

جو لوگ بستی یا شہر سے دور رہتے ہوں ان کو کتنی دور سے نماز جمعہ کی شرکت کے لئے آنا واجب ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام شافعیؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ جو شخص شہر سے اتنی دور رہتا ہو کہ شہر میں نماز جمعہ

(۱) جامع، المسألة ۱۰/۳۳۰

(۲) النظر لہاء المسئلة، المسائل الصلیح ۳۰۸/۲، وفتح المصلی ۲۹۴/۳، اختلاف الفقہاء المسئلة فی ان الغسل یوم الجمعة للصلاة أم للیوم؟

کے لئے شرکت سے پہلے پہلے اپنے گھر واپس پہنچ سکے اس پر واجب ہے کہ وہ جمعہ میں شرکت کرے اور جو اس سے زیادہ دور رہتا ہو اس پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں، بعض حضرات حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ امام ابو یوسف کا ایک قول اسی کے مطابق ہے، ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مروی فی باب سے ہے "الجمعة علی من آواه البیل الی اہله"

امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہوگا جس کو اذان جمعہ سنائی دیتی ہو یعنی جو شخص شہر سے تہی دور ہو کما سے اس کی آواز نہ آتی ہو تو اس پر جمعہ واجب نہیں۔

امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہے جو شہر میں رہتا ہو یا شہر کی فناء میں، فناء سے باہر رہنے والوں پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں اور فناء کی کوئی حد مقرر نہیں بلکہ شہر کی ضروریات جہاں تک بھی پہنچی ہوتی ہوں وہاں تک کا علاقہ شہر میں داخل ہے۔ (۱)

صحیح بات یہ ہے کہ اس بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی صریح حدیث منقول نہیں ہے البتہ حنفیہ نے آیت قرآنی اور متعدد احادیث صحیحہ کو سامنے رکھ کر یہ قول اختیار کیا ہے۔ (۲) واللہ اعلم

جمعہ فی القریٰ کا مسئلہ

حضرات ائمہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ گاؤں اور دیہات میں جمعہ پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک صحت جمعہ کے لئے مصر یعنی شہر یا قریہ کبیرہ شرط ہے، اور دیہات وغیرہ میں جمعہ جائز نہیں۔

جبکہ امام شافعی وغیرہ کے نزدیک جمعہ کے لئے مصر شرط نہیں بلکہ گاؤں میں بھی جمعہ ہو سکتا ہے۔

قائلین جواز کے دلائل

(۱) قائلین جواز کا پہلا استدلال آیت قرآنی "إِذَا سُوِّيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ لَمَسُوا إِلَيْ دُكْرًا فَمُذِرُوا الْبَيْعَ" میں "فَاسْعُوا" کے عموم سے ہے جس میں مصر اور غیر مصر کی کوئی تفصیل نہیں۔

(۱) موسیٰ نو علی: ۲/۲۳۱

(۲) احکام ہلالی: ۳۰/۸۲

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں "معي إلى الجمعة" کو خدا تعالیٰ کی اذان کی آواز پر موقوف کیا گیا ہے اور اس میں یہ بیان نہیں کیا گیا کہ نداء کہاں ہوئی چاہتے کہاں نہیں؟ اور قریہ میں جب نداء نہ ہوگی تو سنی بھی واجب نہ ہوگی۔

(۲) ... ان کا دوسرا استدلال ابو داؤد وغیرہ میں حضرت ابن عباسؓ کی معروف روایت سے ہے، لہذا ہے "ان اول جمعة تجتمع في الإسلام بعد جمعة تجتمع في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة لجمعة تجتمع بهجوا إلى (على وزن لعلالي) قرية من قرى البحرين... الخ" اس میں جو ان کی قریہ (گاؤں) قرار دیا گیا ہے، معلوم ہوا کہ قریہ میں جمعہ ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ قریہ عربی محاورہ میں بسا اوقات شہر کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے چنانچہ قرآن کریم میں مکہ مکرمہ اور طائف کے لئے لفظ قریہ استعمال ہوا ہے حالانکہ یہ بالتحاق شہر ہیں، اسی طرح حدیث ہلال میں بھی لفظ قریہ شہر کے معنی میں آیا ہے۔

قائلین عدم جواز کے دلائل

(۱) قائلین عدم جواز کی ایک دلیل یہ ہے کہ صحیح روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر وقف مولات جمعہ کے دن واقعہ پھر اس پر بھی تمام روایات متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس روز عرفات میں جوارا نہیں فرمایا بلکہ ظہر کی نماز پڑھی اس کی وجہ بجز اس کے کوئی نہیں ہو سکتی کہ جمعہ کے لئے مسرطہ ہے۔

(۲) صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی معروف روایت ہے "قالت كان الناس يمشون الجمعة من منازلهم والعمالي (۱)... الخ" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل "عمالی" باریاں مقرر کر کے جمعہ میں شریک ہونے کے لئے مدینہ طیبہ آیا کرتے تھے، اگر چھوٹی بستیوں میں جمعہ پڑھتا تو ان کو جمعہ کے لئے باریاں مقرر کر کے مدینہ آنے کی ضرورت نہ تھی بلکہ وہ "عمالی" ہی میں جمعہ قائم کر سکتے تھے۔

(۳) مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت علیؓ کا اثر مروی ہے "لا تشريق ولا جمعة الا في مصور جامع"۔ یہ روایت اگرچہ موقوف ہے، لیکن غیر مدرك بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں

(۱) العمالي جميع المعالي رمي مواضع وقرى للرب مدينة النبي صلى الله عليه وسلم من جهة الشرق من مدينه الى شمالية امال مرفال اولها من اربعة امال (مطبعة البخاري ۱۳۳۱ھ)

ہے۔

نماز جمعہ کے وقت میں اختلاف فقہاء

”عن انس بن مالک بن انس صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی الجمعة حين

یقبل الشمس“ (رواہ الترمذی)

جمہور کے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ زوال شمس کے متصل بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم

بعد کی نماز پڑھ لیتے تھے۔

چنانچہ جمہور کے نزدیک جمعہ کا وقت وہی ہے جو ظہر کا ہے۔

ابن تیمیہ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک جمعہ زوال شمس سے پہلے پڑھنا بھی جائز ہے، ان کے

رد یک نحو کبریٰ سے نماز جمعہ کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ (۱)

ردائل ائمہ

امام احمد کا استدلال ترمذی میں حضرت سہل بن سعد کی مشہور روایت سے ہے ”ما کنا نصلی

لی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا نقبل الا بعد الجمعة“

وجہ استدلال یہ ہے کہ ”غداء“ عربی زبان میں اس کھانے کو کہتے ہیں جو طلوع شمس کے بعد اور

زوال سے پہلے پیے کھایا جائے، لہذا اس حدیث کا مطلب یہ نکلا کہ صحابہ کرام زوال سے پہلے کا کھانا جمعہ

سے خارج ہونے کے بعد کھاتے تھے، اس طرح جمعہ لازماً زوال سے بہت پہلے ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ لفظ ”غداء“ لغت میں زوال سے پہلے کے کھانے کے لئے آتا ہے

لیکن اگر کوئی شخص درپہر کا کھانا زوال کے بعد کھائے تو اس پر بھی تو سنا بلکہ عرفاً ”غداء“ کا اطلاق ہوتا ہے،

اس کی مثال ایسا ہے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سحری کے بارے میں فرمایا: ”هلموا الى العشاء“

الصارک“ اس سے یہ استدلال کسی کے نزدیک درست نہیں کہ سحری طلوع آفتاب کے بعد کھائی جاسکتی

ہے۔

امام احمد کے استدلال کے بالمقابل امام بخاری نے وقت جمعہ پر اس حدیث سے استدلال کیا

(۱) والمفصل فی موس لرمذی ۲۳۲/۲، امام بخاری ۶۵۱/۳، وفتحات المصباح ۷۲/۲

(۲) راجع لمفصل هذه المسئلة، فتح البخاری ۳۸۷/۲، وسنن ابی یوسف ۳۵۵، ۳۵۳/۲

ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "وكانوا إذا راحوا إلى الجمعة راحوا في هبتهم" اس میں جمعہ کے لئے "رواح" سے تعبیر کیا گیا، اور لفظ "رواح" زوال کے بعد جانے کو کہتے ہیں۔ (۱)

جمعہ کے دونوں خطبے واجب ہیں یا ایک؟

"عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخطب يوم الجمعة ثم يجلس ثم يقوم فيخطب، قال، مثل ما يفعلون اليوم" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جمعہ کے دونوں خطبے واجب ہیں یا ایک؟

امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں خطبے واجب ہیں، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل یہ بیان کیا گیا ہے کہ آپؐ دو خطبے پڑھتے تھے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک ایک خطبہ واجب ہے، یہ حضرات قرآن کریم کی آیت "فاسعوا إلى ذكر الله" سے استدلال کرتے ہیں، لہذا خطبہ صرف ذکر اللہ سے ادا ہو جاتی ہے، اور ذکر اللہ کا مقصد صرف ایک خطبے سے حاصل ہوتا ہے۔

جہاں تک حدیث باب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کا ذکر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مجرد فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے، جب تک کہ اس کے خلاف پرکیر نہ ہو اور یہاں تکیر ثابت نہیں۔

دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنے کی شرعی حیثیت

جمعہ کے دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنے کی حیثیت میں بھی اختلاف ہے۔

چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں خطبوں کے درمیان جلوس واجب ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل یہ مذکور ہے کہ آپؐ دونوں خطبوں کے درمیان جلوس فرمایا کرتے تھے۔

لیکن اس کا جواب پچھلے مسئلے میں گذر چکا کہ مجرد فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے۔

اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنا مستنون ہے، واجب نہیں، اس لئے کہ حضرت علیؓ کا ایک اثر ہے کہ وہ ایک ہی قیام سے دونوں خطبے پڑھتے تھے۔

نیز یہ ایک ایسا جلوس ہے جس میں کوئی ذکر شروع نہیں ہے اور ایسی چیز واجب نہیں ہو سکتی جس میں کوئی ذکر نہ ہو۔ (۱) واللہ اعلم

دورانِ خطبہ تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم

"عن جابر بن عبد اللہ بنعما السی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب یوم الجمعة إحداء

رجل فقال السی صلی اللہ علیہ وسلم أصلیبت؟ قال لا قال فقم فارکع" (رواہ الترمذی)
جمعہ کے دن خطبہ شروع ہونے کے بعد مسجد میں آنے والے شخص کے لئے تحیۃ المسجد (دو گانہ) پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر خطبہ جمعہ کے دوران آنے والا شخص خطبہ کے دوران ہی تحیۃ المسجد پڑھ لے تو یہ مستحب ہے۔

اس کے برخلاف امام ابو حنیفہ، امام مالک اور فقہاء کوفہ یہ کہتے ہیں کہ خطبہ جمعہ کے دوران کسی قسم کا کلام یا نماز جائز نہیں، جمہور صحابہ و تابعین کا بھی یہی مسلک ہے۔ (۲)
دلائل ائمہ

شافعیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حنفیہ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں

(۱) قرآن کریم کی آیت ہے "وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا" حضرات حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ آیت قراءت خلف الامام کے متعلق نازل ہوئی ہے البتہ خطبہ جمعہ بھی اس حکم میں شامل ہے جبکہ شافعیہ تو اس آیت کو صرف خطبہ جمعہ ہی کے ساتھ مخصوص مانتے ہیں، تو پھر وہ کیسے خطبے کے دوران نماز کی اجازت دیتے ہیں۔ بہر حال ہر صورت میں اس آیت کی رو سے خطبہ کے دوران خاموشی اختیار کرنا اور خطبہ سنانا واجب ہے اور ظاہر ہے کہ نماز پڑھنے کے ساتھ یہ ممکن نہیں۔

(۲) ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يلق قس لال يوم الجمعة والإمام يخطب" "أنصب" "فقد لقا" آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

(۱) راجع لہذا المسئلة ۰ فتح الملہم ۳/۲۴۱، باب ذکر العطش قبل الصلوة وما يهلل به من الصلاة

(۲) معارف السنن ۳/۲۶۷

خطبہ کے دوران اسر بالمعروف سے بھی منع فرمایا ہے، چنانکہ اسر بالمعروف فرض ہے، اور تحیۃ المسجد مستحب ہے، لہذا تحیۃ المسجد بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی۔

(۳) معجم طبرانی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے "قال: سمعتُ النبی

صلی اللہ علیہ وسلم یقول إذا دخل أحدکم المسجد والإمام علی الصبر فلا صلوة ولا کلام حتی یفرغ الإمام"

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کے واقعہ کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ خطبہ سے پہلے کا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ جمعہ کے خطبہ کے لئے منبر پر تشریف فرما تھے لیکن ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا کہ اتنے میں ایک صاحب جن کا نام سلیم بن بدیع الغطفانی تھا، انتہائی بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے (۱) مسجد میں داخل ہوئے آپؐ نے ان کے فقر و فاقہ کی بغیت کو دیکھ کر یہ من سب سمجھا کہ تمام صحابہ ان کی حالت کو اچھی طرح دیکھ میں اس لئے انہیں کھرا کر کے تہ زکاۃ حکم دیا اور جتنی دیر انہوں نے نماز پڑھی اتنی دیر آپؐ خاموش رہے، اور خطبہ شروع نہیں فرمایا، بعد میں آپؐ نے صحابہ کرام کو ان پر صدقہ کرنے کی ترغیب دی، چنانچہ اس موقع پر صحابہ کرامؓ نے انہیں خوب صدقہ دیا اس سے واضح ہوا کہ یہ اول تو ایک خصوصی واقعہ تھا جس کو عمومی قواعد کلیہ کے خلاف پیش نہیں کیا جاسکتا، دوسرے یہ کہ حضرت سلیمؓ کے آنے کے وقت آپؐ نے خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا، جس کی دلیل یہ ہے کہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں یہ لفظ مروی ہیں "جاء سلیم الغطفانی یوم الجمعة ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاعد علی الصبر" اور یہ معلوم ہے کہ آپؐ ہمیشہ کھڑے ہو کر خطبہ دیا کرتے تھے، لہذا بیٹھنے کا مطلب یہی ہے کہ آپؐ نے ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا ایک اور استدلال

اس مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کی ایک قوی دلیل صحیحین میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی ایک قول روایت ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو یخطب إذا جاء أحدکم والإمام یخطب أوفد خرج فلیصل رکعتین (اللفظ البخاری) یہ حدیث قوی ہے، اور اس میں حضرت

(۱) چنانچہ قرطبیؒ میں حضرت ابوسیدہؓ سے روایت ہے "ان رجلاً جاء یوم الجمعة فی هيئة یلثمہ رأى هيئة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ہلکے کے وقت کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ اس میں عمومی حکم دیا گیا ہے۔

لیکن اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث آیت قرآنی "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا" اور ان احادیث کے معارض ہے جو حنفیہ نے اپنے استدلال میں ذکر کی ہیں، اب اگر تطبیق کا طریقہ اختیار کیا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ "والإمام يخطب" سے مراد "يسريدا الإمام أن يخطب" یا "كما إذا الإمام أن يخطب" ہے، اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو روایات نبوی کئی وجوہ سے راجح ہیں۔

روایات نبوی کی وجوہ ترجیح

(۱) روایات نبوی ایک تو اس بناء پر راجح ہیں کہ محرم اور ربیع میں تقاض کے وقت محرم کو ترجیح دی گئی ہے۔

(۲) دوسرے اس لئے کہ روایات نبوی مؤید بالقرآن ہیں۔

(۳) تیسرے اس لئے کہ روایات نبوی مؤید بالاصول الکلیہ ہیں۔

(۴) چوتھے اس لئے کہ روایات نبوی مؤید صریح صحابہ و التابعین ہیں۔ (۱)

دوران خطبہ کلام کا حکم

"عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من قال يوم الجمعة

"والإمام يخطب" "أبصت" فقد بلغا" (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ خطبہ کے دوران کلام کرنے کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ ائمہ اربعہ کے نزدیک خطبہ کے دوران کلام جائز نہیں، ان کا استدلال حدیث باب سے

ہے۔

البتہ امام شافعی کے قول جدید میں جواز ہے، اور جواز کے بارے میں ان کا استدلال ان روایات

سے ہے جن میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کلام ثابت ہے مثلاً "ان النبي صلى الله عليه وسلم كلم

سبک المظفری حسین لم یرکع"۔

(۱) جامع لمريد التفصيل، دوس ترمذی ۲۳۶/۲ - بیہ - ۲۵۳، والعم الباری ۱۱۱/۳، والفر المصنوع ۳۳۱/۲،

(۲) مجمع التلخیص ۳۳۲، وفتح المصاب ۳۳۲/۳، ونبہ النہیة والإمام یخطب

پھر حنفیہ کے نزدیک سامعین یعنی خطبہ سننے والوں کو تو کلام کی اجازت نہیں البتہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی ضرورت کے تحت کلام کر سکتا ہے۔ (۱)

خطبہ کے وقت سلام اور چھینک کا جواب دینے کا حکم

پھر خطبہ کے وقت سلام اور چھینک کا جواب دینے کی بھی اجازت نہیں، چنانچہ جمہور اسی کے قائل ہیں۔

البتہ امام ابو یوسف وغیرہ روایات اور تشمیت عاٹس (چھینک کا جواب دینے) کے قائل ہیں، ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ روایات واجب اور تشمیت عاٹس کم از کم مستمذکہ ہے لہذا ان کے ترک کی اجازت نہ ہوگی۔

جمہور کا استدلال روایت باب سے ہے "من قال يوم الجمعة والإمام يخطب: انصت ففدلتما" اس کے علاوہ امر بالنصائح (یعنی خاموش ہونے کا امر) امر بالمعروف ہونے کی حیثیت سے واجب ہونا چاہئے تھا، جب اسے بھی لغو قرار دیا گیا ہے تو روایات اور تشمیت عاٹس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ (۲)

خطبہ سے پہلے اور خطبہ کے بعد کلام کا حکم

"عن انس بن مالك قال، كان النبي صلى الله عليه وسلم يتكلم بالحاجة إذا رآه عن المنبر" (رواه الترمذي)

خطبہ سے پہلے اور خطبہ کے بعد کلام جمہور کے نزدیک جائز ہے۔

لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک خطبہ کی ابتداء سے نماز کے اختتام تک کوئی سلام و کلام جائز نہیں۔

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

لیکن یہ حدیث ضعیف ہے چنانچہ خود امام ترمذی فرماتے ہیں "هذا حديث لا يعرفه إلا من حديث جرير بن حازم" پھر امام ترمذی نے امام بخاری کا قول بھی نقل کیا ہے کہ اس حدیث میں جریر بن حازم کو وہم آگیا ہے اصل میں حدیث یوں تھی "اقبمت الصلوة فاخذ رجل بيد النبي صلى الله

(۱) دروس ترمذی ۲/ ۲۵۳، و کذا فی الدر المنصور ۲/ ۳۳۹

(۲) دروس ترمذی لشیخ الإسلام المفتی محمد طه العطار، ملطوطہ، ۱۱۱/ ۲، ۲۵۳

عبد مسلم لمارال بکلمہ حتی نفس بعض القوم۔ اور یہ نماز عشاء کا واقعہ تھا، جریر بن حازم کو
 ہم ہو گیا اور سے نماز جمعہ کا واقعہ قرار دے دیا اور ایک جزئی واقعہ کے بجائے اسے ایک عام عادت کے طور
 پر نقل کر دیا۔ (۱) واللہ اعلم

جمعہ کی سنن قبلہ اور بعد یہ کتنی ہیں؟

”عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنه کان یصلی بعد الجمعة رکعتین“ (رواہ

ترمذی)

جمعہ کی سنن قبلہ اور بعد یہ دونوں میں کلام ہے۔

سنن قبلہ

جہاں تک سنن قبلہ کا تعلق ہے۔

خفیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے چار رکعات مسنون ہیں، اور اکثر ائمہ اسی کے قائل ہیں۔

ابن شافعہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے دو رکعتیں مسنون ہیں کما فی الظہر عددہ، (۲)

سنن قبلہ کا ثبوت

بہر حال جمعہ کے سنن قبلہ کی سبیت کے تمام ائمہ قائل ہیں۔

ابن عساکر ابن تیمیہ نے جمعہ کی سنن قبلہ کا بالکل انکار کیا ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ
 علیہ وسلم سے جمعہ سے قبل کوئی نماز پڑھنا ثابت نہیں (اور صحابہ کرام سے جو سنن قبلہ ثابت ہیں، ان کو وہ مطلق
 وفاق پر قبول کرتے ہیں)، بلکہ روایات میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کے لئے تشریف لاتے
 تو آپ کے آتے ہی خطبہ شروع ہو جاتا اور سنتیں پڑھنے کو کوئی موقع ہی نہیں ہوتا تھا، مثلاً حضرت عبداللہ بن
 مسعود مروی ہے کہ ”قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج يوم الجمعة فقام علی
 المنبر اذن بلال“۔ اس میں ”قام علی المنبر“ پر فاء داخل ہے، جو ترتیب بلا تراخی کے لئے آتی
 ہے، اس کی روشنی میں حدیث کا مفہوم یہی بنتا ہے کہ جب آپ مسجد تشریف لاتے تو فوراً ہی خطبہ کے لئے
 منبر پر تشریف فرما ہو جاتے۔

(۱) ملخص من دروس ترمذی ۲/۲۵۷، راجع ایضا لہذا المسئلة، الدر المنصور ۲/۲۳۲

(۲) راجع تفصیل لہذا المسئلة، معارف السنن، ۳/۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۴

لیکن علامہ ابن تیمیہ کا یہ دعویٰ درست نہیں اس لئے کہ جہاں تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آتے ہی خطبہ کے شروع ہونے کا تعلق ہے اس میں یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے متعین پڑھ کر آتے ہوں۔

اس کے علاوہ بعض روایات سے سنن قبلیہ کا ثبوت ملتا ہے، چنانچہ سنن ابن ماجہ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے "قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرکع قبل الجمعة أربعاً لا یفصل فی شیء منہن"۔

یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے، لیکن صحابہ کرامؓ کے آثار اس کی تائید کرتے ہیں، چنانچہ امام ترمذیؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں نقل کیا ہے "انہ کان یصلی قبل الجمعة أربعاً وبعدها أربعاً"۔

اسی طرح امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت نقل کی ہے "فمن کان یصلی قبل الجمعة وبعدها أربعاً" یہ روایت بھی اگرچہ ضعیف ہے، لیکن تائید کے لئے بہر حال کافی ہے۔

بہر حال ان روایات و آثار کے مجموعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کی رواتب قبلیہ بے اصل نہیں بلکہ ان کے دلائل موجود ہیں، علاوہ ازیں ظہر پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جمعہ سے پہلے چار رکعتیں مسنون ہوں۔

ایک وضاحت

مذکورہ بالا روایات جس طرح علامہ ابن تیمیہؒ کے خلاف حجت ہیں اسی طرح شوافع کے خلاف بھی حجت ہیں کہ سنن قبلیہ چار ہیں دو نہیں۔ (۱)

سنن بعدیہ میں اختلاف

اور جمعہ کی سنن بعدیہ میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ اس کے بارے میں تین مذاہب منقول ہیں پہلا مذہب

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد صرف دو رکعتیں مسنون ہیں۔

(۱) درس ترمذی ۲۵۸/۲، فتح العلم ۳۰/۳۱۳، اختلاف العلماء فی مشروعة النافلة الرابعة قبل الجمعة

اس امرات کا استدلال "طریق ابن عمر کی مرفوع حدیث آپ سے ہے" عن النبی صلی اللہ

ﷺ وہ کہتا ہے کہ بعد الجمعة رکعتیں

ابراہیم

امام ابراہیمؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد چار رکعتیں مسنون ہیں۔

اس کی دلیل ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث صحیح ہے "نہی کان مکن مصلیٰ بعد

الجمعة لصلیٰ اربعاً"

یہاں کا استدلال حضرت ابن مسعودؓ کے قول سے بھی ہے "انہ کان مصلیٰ قبل الجمعة

اربعاً بعد ہمار بعا"

ابراہیم

اور صاحبینؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد چار رکعتیں مسنون ہیں۔

ان کا استدلال ترمذی میں حضرت عطاء کی روایت سے ہے "قال رأیت ابن عمر صلی

بعد الجمعة رکعتیں لم صلی بعد ذلک اربعاً"

یہاں امام ترمذی نے حضرت علیؓ کے بارے میں بھی نقل کیا ہے کہ "انہ امر ان مصلیٰ بعد

الجمعة رکعتیں لم اربعاً"

معنی یہ قول

حنبلہ میں سے علامہ ابراہیم طہیؒ نے "مدیۃ المصلیٰ" کی شرح میں صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا ہے

کیونکہ یہ جامع قول ہے اور اس کو اختیار کرنے سے جمعہ کے بعد چار رکعات اور دو رکعات والی تمام روایات

میں تلک ہو جاتی ہے۔

ہم کی سنن بعد یہ کس ترتیب سے پڑھی جائیں گی؟

پھر ان چار رکعتوں کی ترتیب میں مشائخ کا اختلاف رہا ہے، بعض مشائخ حنفیہ پہلے چار رکعات

اور پھر دو رکعات پڑھنے کے قائل ہیں، اور بعض اس کے برعکس صورت کو افضل قرار دیتے ہیں۔ یعنی پہلے دو

رکعتیں پھر چار رکعتیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے آخری قول کو ترجیح دی ہے کیونکہ یہ حضرت علیؓ اور حضرت

ابن عمرؓ کے آثار سے مؤید ہے۔ (۱)

ایک رکعت بھی نہ ملنے کی صورت میں جمعہ ادا ہو جائے گا یا نہیں؟

”عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من أدرك من الصلوٰۃ رکعة فقد أدرك الصلوٰۃ“ (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص جمعہ کی دوسری رکعت میں رکوع کے بعد شریک ہوا تو اس کا کیا حکم ہے؟

ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص جمعہ کی دوسری رکعت میں رکوع کے بعد شریک ہوا تو اس پر نماز ظہر واجب ہے، لہذا وہ بغیر احتیاف کے چار رکعتیں بطور ظہر پڑھے گا۔
جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک، اگر قعدۂ اخیرہ میں سلام سے پہلے پہلے شریک ہو گیا تو وہ دوسری رکعات بطور جمعہ پڑھے گا۔

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ حدیث باب کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں (یعنی جس کو ایک رکعت بھی نہیں ملی اس کو گویا نماز ہی نہیں ملی) اور نسائی کی روایت میں یہاں جمعہ کی تصریح بھی موجود ہے، چنانچہ ارشاد ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من أدرك من صلوٰۃ الجمعة فقد أدرك“ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال مفہوم مخالف سے ہے، اور مفہوم مخالف ہمارے نزدیک حجت نہیں۔

شیخین کا استدلال بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک دوسری مرفوع روایت سے ہے، جس میں ارشاد ہے ”إذا أتیتهم الصلوٰۃ فعلیکم السکبة لعلّا أدركتم فصلوا أو ما فاتکم فأتوا“ کہ جب تم نماز کے لئے آؤ تو تم پر سکون لازم ہے پس جتنی نماز پالو اس کو پڑھ لو اور جو تم سے چھوٹ جائے اس کو پورا کر لو، اس حدیث میں عموم ہے کہ نماز پوری ہونے سے پہلے جو چھوٹ جائے اس کو پورا کر لو، پس اگر تشہد بھی مل جائے گا تو نماز کا پانے والا کہلائے گا، بلکہ سلام سے پہلے بھی اگر شریک ہو گیا تو نماز مل جائے گی، نیز اس حدیث میں جمعہ اور غیر جمعہ کی کوئی تفصیل اور تخصیص نہیں۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود کا ارشاد ہے فرماتے ہیں "من أدرك

التشهد فقد أدرك الصلوة" (۱)

جمعہ کے دن سفر کرنے کا حکم

"عن ابن عباس قال: بعث النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن رواحة في سرية

لوائق ذلك يوم الجمعة... الخ" (رواه الترمذي)

جمعہ کے دن سفر کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور کے نزدیک جمعہ کے دن زوال سے پہلے سفر میں جانا بجا کراہت جائز ہے خواہ اسے
نزد جمعہ مٹنے کی امید ہو یا نہ ہو، البتہ جس شخص پر جمعہ واجب ہو ایسے شخص کو زوال کے بعد جمعہ کی ادائیگی سے
کل سفر پر جانا مکروہ تحریمی ہے۔

لیکن امام احمدؒ کے نزدیک زوال سے پہلے بھی سفر میں جانا اسی طرح مکروہ ہے جس طرح زوال
کے بعد، ان کے مسلک کی تائید حضرت عائشہؓ کی ایک روایت موقوفہ سے ہوتی ہے "قالت: إذا أدركت
ليلة الجمعة فلا تخرج حتى تصلي الجمعة" (مصنف ابن ابی شیبہ ۱۰۶/۲)

جبکہ حدیث باب ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے، نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت
مڑ کے اثر سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے "عن الأسود بن قيس عن أبيه قال قال عمر: الجمعة
لا تمنع من السفر" (۲)

☆☆☆

(۱) درمی ترمذی بتعبر ۲/۳۶۱، وکنز الدقائق ۲/۳۳۳، کتاب المغازی، ص ۱۳۴،
(۲) درمی ترمذی بتعبر ۲/۳۶۱، وکنز الدقائق ۲/۳۳۳، کتاب المغازی، ص ۱۳۴،

باب العیدین

صلوٰۃ العیدین کا حکم

صلوٰۃ العیدین کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز عید واجب ہے، فقہاء احناف نے اس کو ظاہر روایت قرار دے کر اسی پر فتویٰ دیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کے مطابق نماز عید سنت مؤکدہ ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے، اور صاحبینؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک نماز عید فرض کفایہ ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، اور بعض شوافع کا مسلک بھی یہی ہے۔ (۱)

دلائل وجوب

قرآن و حدیث سے وجوب نماز عید کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ:

(۱) قرآن کریم کی آیت ہے "فصل لربک والسحر"۔ اس آیت میں تفسیر مشہور کے مطابق "صل" سے مراد "صلوٰۃ العید" ہے۔

(۲) بعض حضرات نے باری تعالیٰ کے ارشاد "وَلْتَكْبُرُوا لِلَّهِ عَالِيًا مَا هَذَا كُمْ" کا مصداق صلوٰۃ عید قرار دیا ہے اور امر کو وجوب کے لئے مانا ہے۔

(۳) احادیث میں تو اتر کے ساتھ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عیدین کی نماز پر مواظبت کن غیر ترک فرمائی، مثلاً نسائی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یخرج یوم الفطر ویوم الاضحیٰ الی المصلیٰ فیصلی بالناس" الخ۔ (۲)

(۱) راجع معارف المس. ۳/۲۲۷، وطمینی لابن قدامة ۲/۱۱۱

(۲) راجع لمہمۃ المسئلة، درس ترمذی ۲/۲۱۳، والنو المنطوق ۲/۳۵۱، ونفحات الطبع ۲/۷۸۳، وفتح

الملمہ ۳/۳۵۸، باختلاف الأئمة فی حکم صلوٰۃ العیدین، حل فی واجبة ثوبہ مؤکدة؟

عید و جمعہ کا ایک دن میں جمع ہونے کی صورت میں جمعہ پڑھنے کا حکم

"عن النعمان بن بشیر قال، کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی العیدین و فی الجمعة ب "سبح اسم ربک الاعلیٰ، و هل لتناک حدیث الغاشیة، ربما اجتمعوا فی یوم واحد فیکرأہما" (رواہ الترمذی)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر جمعہ اور عید ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو دونوں نمازیں ادا کی جائیں گی، چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے۔

البتہ علامہ ابن قدامت اپنی کتاب "المغنی" میں لکھتے ہیں کہ اگر عید اور جمعہ ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو جن لوگوں نے نماز عید میں شرکت کی ہوگی ان سب سے جمعہ ساقط ہو جائے گا البتہ امام سے رخصت ہوگا، نیز وہ نقل کرتے ہیں کہ امام شعبی، ابراہیم نخعی اور امام اوزاعی اس قول کے قائل ہیں، جبکہ بعض حضرات نے اس قول کو حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، ابن عمر، ابن عباس وغیرہم رضوان اللہ علیہم اجمعین کی طرف منسوب کیا ہے۔ (۱)

نیز شرح المہذب میں امام شافعی کا مسلک یہ بیان کیا گیا ہے کہ ایسی صورت میں اہل بواہی سے بعد ساقط ہو جائے گا، البتہ اہل بلد سے ساقط نہ ہوگا، امام شافعی کی ایک روایت جمہور کے مطابق ہے۔ (۲)

قالین سقط جمعہ کا استدلال حضرت عثمانؓ کے واقعہ سے ہے، حضرت ابو عبیدہ فرماتے ہیں "ثم نهدت مع عثمان بن عفان وكان ذلك يوم الجمعة فصلی قبل الخطبة ثم خطب فقال يا أيها الناس إن هذا يوم قد اجتمع لكم فيه عيدان فمن أحب أن ينتظر الجمعة من أهل العوالي فلينتظر ومن أحب أن يرجع فقد أذن له".

لیکن یہ استدلال کمزور ہے کیونکہ اہل حوالی پر عید منازل اور اہل قرئی ہونے کی وجہ سے جمعہ واجب نہیں تھا، اس لئے یہ لازم نہیں آتا کہ اہل مصر سے بھی جمعہ ساقط ہو جائے، یہی وجہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے رخصت کا اختیار صرف اہل حوالی کو دیا تھا۔

مختصر یہ کہ جمعہ کا ثبوت دلائل قطعیہ سے ہے، لہذا اس کے سقوط کے لئے بھی دلیل قطعی کی ضرورت

(۱) النسخ لابن قدامة ۲/۲۴۲

(۲) وتفصيل المسألة فی (علاء السنن، ۷/۷۵، ومعارف السنن، ۳/۳۳۱)

ہوگی جبکہ اس بارے میں کوئی صحیح و صریح خبر مرفوع موجود نہیں چہ جائیکہ کوئی دلیل قطعی موجود ہو۔ لہذا جمعہ کے منقطع کا اعتبار کر کے کتاب اللہ، اخبار متواترہ اور اجماع کی مخالفت نہیں کی جاسکتی۔ (۱) واللہ اعلم

عیدین کی تکبیرات زوائد کتنی ہیں؟

”عن کثیر بن عبد اللہ عن ابیہ عن جده ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کبر فی العیدین ، فی الاولی سبعا قبل القراءة و فی الآخرة خمساً قبل القراءة“ (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عیدین کی تکبیرات زوائد کتنی ہیں؟

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک گیارہ تکبیریں ہیں چھ پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک بارہ تکبیریں ہیں سات پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں، اور یہ سب حضرات اس پر متفق ہیں کہ دونوں رکعتوں میں تکبیریں قراءت سے پہلے ہوں گی۔

حنفیہ کے نزدیک تکبیرات زوائد صرف چھ ہیں، تین پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے، اور تین دوسری رکعت میں قراءت کے بعد۔ (۲)

مستدلات وائے

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، ابنتہ اس میں امام شافعیؒ ”فی الاولی سبعا“ کے الفاظ کو تمام تزکبیرات زوائد پر محمول کرتے ہیں، اور مالکیہ اور حنبلیہ یہ کہتے ہیں کہ اس سات میں ایک تکبیر تحریمہ بھی شامل ہے اس طرح ان حضرات کے درمیان ایک تکبیر کا اختلاف ہو گیا۔

حنفیہ اس حدیث باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مدار کثیر بن عبد اللہ پر ہے جو نہایت ضعیف

—

حنفیہ کا پہلا استدلال ابوداؤد میں محمول کی روایت سے ہے، ”قال أخبرني ابو عانثۃ جلیس

(۱) درس ترمذی ۲/۲۶۸، وکتاب فی الترمذی المنہج ۳/۳۱۳

(۲) راجع لفصل المصلح، مطوف السنن ۳/۳۳۳، وبذیلة المسجد: ۲۷۱/۱، والمطی لابن قلینة: ۲/۱۱۹

واوجز المسالك: ۳/۳۵۲

ابن ہریرہ ان معبد بن العاص سأل ابا موسى الأشعري وحذيفة بن اليمان كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر في الأصحى والعطر؟ فقال أبو موسى كان يكبر أربع تكبيرة على الجاثور (أي مثل تكبيره على الجاثور) فقال حذيفة صدق، فقال أبو موسى كذلك كنت أكثر في البصرة حين كنت عليهم، قال أبو عائشة وأنا حاضر معبد بن العاص.

اس حدیث میں چار تکبیروں کا ذکر ہے، ان میں سے ایک تکبیر تحریر ہے، اور تین ذوائد ہیں، یہ حدیث دو حدیثوں کے قائم مقام ہے، کیونکہ اس میں ذکر ہے کہ حضرت حذیفہؓ نے حضرت ابوموسیٰؓ کی تعدیق فرمائی۔

حنفیہ کا دوسرا استدلال حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن مسعودؓ وغیرہما کے نقل سے ہے، پھر تابعین کی ایک کثیر تعداد کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ (۱)

نماز عید سے پہلے اور بعد نفل پڑھنے کا حکم

”عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج يوم العطر ف صلى ركعتين ثم لم يصل قبها ولا بعدها“ (رواه الترمذي)

اس پر امت کا اجماع ہے کہ عیدین کی نہ سنن قبلہ ہیں نہ بعد یہ، البتہ عید سے پہلے اور بعد نوافل پڑھنے میں کچھ اختلاف ہے جو حضرات صحابہؓ کے زمانے سے چلا آ رہا ہے۔

بعض صحابہؓ و تابعین کے نزدیک عید سے پہلے اور بعد میں نوافل پڑھنا مطلقاً جائز ہے، یہی مسلک امام شافعیؒ کا، البتہ وہ امام کے حق میں کراہت کے قائل ہیں۔

لیکن جمہور صحابہؓ و تابعین اور بیشتر ائمہ مجتہدین کے نزدیک نوافل کی اجازت نہیں، پھر ان میں اختلاف ہے۔

حنفیہ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ اور دوسرے اہل کوفہ کا مسلک یہ ہے کہ عید سے قبل تو کراہت ہے بعد میں نہیں (اور بعد میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ گھر میں تو کھروہ نہیں، البتہ عید گاہ میں

(۱) مستخرج من دروس ترمذی ۲/۲۶۹، و کتابی صفحات التفتیح ۲/۷۹۱، والتفصیل فی فتح المعلوم ۳/۳۶۹.

للرجال الاثم فی عدد التکبیرات فی صلوة العیدین و کتبہا و الذیل علی ما هو مختار الحنفیة

مکروہ ہے۔

حضرت حسن بصریؒ اور حضرات فقہاء بصرہ کے نزدیک نماز عید کے بعد تو کراہت ہے البتہ اس سے قبل نہیں۔

امام احمدؒ، امام زہریؒ اور ابن جریجؒ کے نزدیک مطلقاً کراہت ہے عید سے قبل بھی اور بعد بھی۔
امام مالکؒ کے نزدیک عید گاہ میں مطلقاً مکروہ ہے۔

بہر حال، ترمذیؒ یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے مسلک قریب قریب ہیں اور یہ حضرات کسی نہ کسی حد تک کراہت کے قائل ہیں۔

حدیث باب

حدیث باب سے مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

جہاں تک امام شافعیؒ کے مسلک کا تعلق ہے تو اگرچہ بعض صحابہ و تابعین کے مسلک سے ان کی تائید ہوتی ہے لیکن حدیث مرفوعہ کی موجودگی میں حدیث مستوفیہ سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، اور یہ کہنا کہ حدیث باب اور اس جیسی دوسری روایات سے جو کراہت معلوم ہوتی ہے وہ امام کے ساتھ خاص ہے، بلا دلیل ہے، اور دلائل سے اس کی تردید ہوتی ہے۔ چنانچہ حضرت ابو مسعودؓ کا اثر ہے، فرماتے ہیں "لیس من السنة الصلوة قبل خروج الإمام يوم العيد"

نیز ایک روایت میں "لا صلوة قبلها ولا بعدها" کے عام الفاظ مروی ہیں، جس سے امام شافعیؒ کے مسلک کی تردید ہوتی ہے۔ (۱)

عید کی نماز میں عورتوں کی شرکت کا مسئلہ

"عن أم عطية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج الإهبار والعواتق وذوات الخدور والنخيص في العيدين . . . الحج" (رواه الترمذي)

یہ حدیث عہد نبویؐ میں عورتوں کے خروج الی المصلیٰ پر نفی ہے، اور اس سے خروج الی المسجد کا جواز و احتیاب بھی سمجھ میں آتا ہے۔

(۱) درس ترمذی، ۲۷۳/۴، و کذا فی جامع الترمذی، ۱۸۳/۳، والقرآن المنطوق، ۳۶۲/۲، والفتاویٰ المتلویہ، ۷۸۶/۲، ومعارف السنن، ۳۴۳/۳، وضع المصنف، ۳۷۳/۳، باب ترک الصلاة، قبل المصلی، فی المصلی

عورتوں کا خروج للعیدين کے بارے میں سلف میں اختلاف رہا ہے، بعض نے مطلقاً اجازت دی، بعض نے معتقاً منوع قرار دیا اور بعض نے اس ممانعت کو "شابات" یعنی جوان عورتوں کے ساتھ خاص کیا۔

اس بارے میں امام ابو حنیفہ سے ایک روایت جواز کی ہے اور ایک عدم جواز کی۔

اور امام شافعی کے نزدیک عورتوں کا عید گاہ میں حاضر ہونا مستحب ہے۔ (۱)
بہرحال جمہور کے نزدیک جوان عورت کو نہ ہی جمعہ و عیدین کے لئے خروج کی اجازت ہے اور نہ ہی کسی اور نماز کے لئے "لقلولہ تعالیٰ: وقرن فی بیوتکم" وجہ یہی ہے کہ ان کا خروج قضا کا سبب ہے، ہرگز کے حق میں یہ مفید نہیں ہے اس لئے انہیں خروج للعیدين کی اجازت ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک ان کے حق میں بھی عدم خروج افضل ہے۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "لو ادرک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما أحدث نساء یسعی المحدث کما صنعت نساء بنی اسرائیل"
چنانچہ یہ مسافرین کا فتویٰ اسی پر ہے کہ اس زمانے میں عورتوں کا مساجد کی طرف نکلنا درست نہیں۔ (۲)

☆☆☆

باب القصر فی السفر

قصر عزیمت ہے یا رخصت؟

مغرب میں "قصر" (رباعی نمازوں کا نصف ہو جانے) کی مشروعیت پر اجماع ہے البتہ اس میں

اختلاف ہے کہ قصر واجب ہے یا جائز؟

۱۔ معارف السنن للبیہقی ۳۳۵/۴
۲۔ مشتمل من دروس ترمذی ۲۷۵/۲ و کذا فی الدر المنثور ۲۵۲/۴ و التلخیص فی فتح الملہم للشیخ
۳۔ مسند احمد الحمادی ۳۶۵/۳ باب ذکر بیعة خروج النساء فی العیدین الی المصلی

حنفیہ کے نزدیک قصر عزیمت یعنی واجب ہے، لہذا اس کو چھوڑ کر اتمام یعنی پوری نماز پڑھنا جائز نہیں، امام مالک اور امام احمدی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت میں قصر کو افضل قرار دیا گیا ہے۔

اس کے برعکس امام شافعی کے نزدیک قصر رخصت ہے اور اتمام نہ صرف جائز بلکہ افضل ہے۔ (۱)

دلائل شوافع

(۱) امام شافعی کا پہلا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے "وإذا حضرتم الصلاة" الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة " اس میں "ليس عليكم جناح" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں، اور یہ الفاظ مباح کے لئے استعمال ہوتے ہیں نہ کہ واجب کے لئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نگی جناح ایک ایسی تعبیر ہے جو واجب پر بھی صادق آتی ہے، اور یہ یہی ہے جیسے کہ سہمی کے بارے میں فرمایا گیا "فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما". حالانکہ سہمی بالاتفاق واجب ہے۔

(۲) شافعیہ کا دوسرا استدلال دارقطنی میں حضرت عائشہ کی روایت سے ہے "ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقصر في السفر ويتم ويفطر ويصوم".

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چھوٹے سفر میں جو تین مراحل سے کم ہوا اتمام فرماتے اور تین مراحل سے زائد سفر میں قصر فرماتے تھے۔

دلائل احناف

(۱) صحیحین میں حضرت عائشہ کی روایت ہے فرماتی ہیں "الصلوة اول ما قرئت ركعتان فاقرئت صلوة السفر وأتمت صلوة الحضر" (اللفظ لبعثوا) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعتیں تخفیف کی بناء پر نہیں ہیں بلکہ اپنے فریضہ صلیہ پر برقرار ہیں لہذا وہ عزیمت ہیں نہ کہ رخصت۔

(۲) سنن نسائی میں حضرت عمرؓ سے مروی ہے "صلوة الجمعة ركعتان والعطور كعتان

(۱) راجع للبوط، معطوف السنن ۳۵۴/۳، وفتح المصنف ۳۷۱/۳، اختلاف العلماء في ان قصر الصلاة في السفر واجب لم وعصية... الخ.

والسفر رکعتان لعمام غیر قصر علی لسان النبی صلی اللہ علیہ وسلم " (۱)

مسافت قصر کی تحقیق

تھر کتنی مسافت میں جائز ہوتا ہے؟ اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ (۲)

اہم ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ کم از کم تین مراحل کا سفر موجب قصر ہوتا ہے (مرحلہ مرحلہ کی جمع ہے ایک دن کی مسافت کو کہتے ہیں)۔

اور ائمہ ثلاثہ سے سولہ فرسخ کی مقدار کو موجب قصر قرار دیا ہے (ایک فرسخ ہاشمی میل کے حساب سے تین میل کے برابر ہے)۔

یہ دونوں اقوال متقارب ہیں، کیونکہ سولہ فرسخ کے رزتا میں میل بنتے ہیں۔

اہل طہار کے نزدیک سفر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ قصر کے لئے مطلق سفر کا پابنا کافی ہے۔

پھر افاضل اہل ظاہر نے صرف تین میل مقدار مقرر کی ہے، غالباً ان کا استدلال حضرت انسؓ کی

روایت ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا خرج مسيرة ثلاثة أميال أو ثلاثة لرايح (شعبۃ شک) یصلی رکعتین"۔

تین جہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ صرف تین میل کے سفر میں قصر نہ لیا جائے بلکہ مطلب یہ ہے کہ سفر تو تین میل سے زیادہ کا ہوتا تھا لیکن آپ تین میل یا تین فرسخ ہی کے فاصلہ پر قصر پڑھنا شروع کر دیتے تھے۔

بہر حال اس باب میں کوئی صریح حدیث مرفوعہ موجود نہیں البتہ جہور کے حق میں صحابہ کرام کے آثار ہیں مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ (۳۵۱/۲) میں حضرت سالم سے مروی ہے "ان ابن عمر خرج الی ارض له بدات انصب فقصر وھی ستة عشر فرسخاً (۳۸ میل)" (۳)

مدت اقامت کتنی ہے؟

کتنے دن اقامت کی نیت قصر کو باطل کر دیتی ہے؟ اس میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں

(۱) مختصر منہج لیس ترمذی ۲/۲۷۹ و کذا فی إتمام الباری ۳/۲۷۷ و دفعات التفتیح ۲/۷۳۳
(۲) جامع الفہم ۵۶/۳، اقوال العلماء فی المسائل النقص فیہا الصلوٰۃ وہاں الآثار الواردة فیہا
(۳) منہج لیس ترمذی ۲/۲۸۳ و کذا فی إتمام الباری ۳/۲۷۳ و الدر المنصور ۲/۳۸۳ و دفعات التفتیح ۲/۷۵۰

حضرت ربیعہ الرائیؒ کے نزدیک ایک دن ایک رات کی اقامت کی نیت سے آدمی مقیم ہو جاتا

ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار دن سے زائد اقامت کی نیت ہو تو قصر جائز نہیں۔

امام اوزاعیؒ کے نزدیک بارہ دن اقامت کی نیت قصر کو باطل کر دیتی ہے۔

امام اسحاقؒ کے نزدیک انیس دن کی مدت کا اعتبار ہے۔

مدت کے سلسلہ میں سب سے زیادہ وسعت حضرت حسن بصریؒ کے مسلک میں ہے، ان کے نزدیک آدمی جب تک وطن اصلی واپس نہ پہنچ جائے وہ قصر کر سکتا ہے خواہ دوسرے مقامات پر کتنا ہی طویل قیام کیوں نہ ہو۔

اس بارے میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ پندرہ دن سے کم مدت قصر ہے، اور پندرہ دن یا اس سے زائد قیام کی نیت کرنے کی صورت میں اتمام ضروری ہوگا۔

دلائل ائمہ

اس مسئلہ میں بھی کوئی صریح حدیث مرفوع نہیں ہے، البتہ آثار صحابہ ملتے ہیں۔

حنیفہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر ہے جسے امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں روایت کیا ہے "عن عبد اللہ بن عمر قال: إذا كنت مسافراً فلو طنت لفسك على إقامة خمسة عشر يوماً فانعم الصلوة وإن كنت لا تدرى فالفصر الصلوة"۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ترمذیؒ میں حضرت سعید بن المسیبؒ کے اثر سے ہے وہ فرماتے ہیں کہ "إذا أقام أربعة أصلي أربعة"۔

لیکن روایت امام طحاویؒ نے حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کی ہے، حضرت ابن عباسؓ سے دوسری روایت انیس دن کی ہے، جسے امام ترمذیؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے، لیکن یہ روایت اول تو سنداً مرجوح ہے، دوسرے یہ اس صورت پر محمول ہے، جبکہ اقامت کی نیت نہ کی گئی ہو، (اسی طرح وہ تمام روایات جن میں پندرہ دن سے زیادہ کی مدت مذکور ہے وہ بھی اسی پر محمول ہیں) اس کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ کی پندرہ دن والی روایت حضرت ابن عمرؓ کی روایت (مذکورہ بالا) سے بھی مؤید ہے۔ (۱)

سفر میں سنن مؤکدہ پڑھنے کا حکم

عام لوافل مثلاً اشراق، چاشت، ادائین اور تہجد وغیرہ مسافر کے لئے سفر میں پڑھنا سب کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے، البتہ سنن مؤکدہ جن کو رواتب بھی کہتے ہیں ان کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت جن میں حضرت ابن عمرؓ بھی شامل ہیں ان کے ترک کے قائل ہیں۔ جبکہ امام شافعی اور جمہور ائمہ و علماء ان کے پڑھنے اور استحباب کے قائل ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک بھی اگر گنجائش ہو تو سنن رواتب کے ادا کرنے میں فضیلت ہے اور ترک کر دینے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ حالت سفر میں سنن رواتب کی آکدیت ختم ہو جاتی ہے، البتہ سنت فجر اس سے مستثنیٰ ہے، اور سفر میں بھی اس کی آکدیت باقی رہتی ہے، لہذا اس کی ادائیگی کا اہتمام کرنا چاہئے۔ (۱)

حضرت ابو ہریرہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں "لا تحذروہما (ای رکعتی الفجر) وإن طردتکم الحویل"۔

اور خود ہی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سفر میں فجر کی سنتیں پڑھنا ثابت ہے، امام بخاری فرماتے ہیں "ورکع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر رکعتی الفجر"۔ (۲)

سبب اختلاف

واضح رہے کہ تطوع فی السفر یعنی سفر میں سنن و لوافل پڑھنے کے بارے میں مذکورہ اختلاف روایات کے اختلاف سے پیدا ہوا ہے، خود حضرت ابن عمرؓ کی روایات باہم متعارض ہیں، ایک روایت میں ان سے مروی ہے "صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکان لا یرید فی السفر علی رکعتین و ابابکر و عمر و عثمان کذلک"۔ اس روایت سے سنن مؤکدہ کا نہ پڑھنا ثابت ہو رہا ہے۔

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ ہی سے مروی ہے "صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الظہر فی السفر رکعتین و بعدھا رکعتین" اس روایت میں "و بعدھا رکعتین" کے الفاظ سے سنت مؤکدہ کا پڑھنا ثابت ہو رہا ہے۔ (۳)

(۱) المسند والطبیعی فی إعلال السنن، ۲۸۸/۷

(۲) جامع، توس ترمذی، ۲۸۷/۲، والقرآن المنصور، ۲۹۱/۲، وفتحات الطلیح، ۷۴/۲

(۳) جامع لفصل علل الروایات، توس ترمذی، ۲۸۸/۲، ۲۸۹

حضرت ابن عمرؓ ان دو روایتوں کے علاوہ دوسری روایات بھی ہیں جو ہذا پر بعض بعض سے متعارض معلوم ہوتی ہیں، اب اگر حنفیہ و جمہور کی یہاں کردہ مذکورہ بالا تفصیل کو لیا جائے اور کہا جائے کہ سفر میں نو نقل مطلقہ اور سنن رواتب دونوں کی اجازت ہے لیکن سوائے سنن فجر کے سنن رواتب کے مذکورہ ہونے کی حیثیت سفر میں باقی نہیں رہتی اور گنجائش کی صورت میں ان کے ادا کرنے کی فضیلت ہے، تو تمام روایات متعارض اپنے اپنے محل پر منطبق ہو جاتی ہیں۔ (۱)

☆☆☆

باب صلوٰۃ الاستسقاء

صلوٰۃ استسقاء کی مشروعیت

"عن عبد اللہ بن زید ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج بالناس يستسقي فصلیٰ بهم ركعتين جهر بالقراءة فيهما وحول ردائه... الخ" (رواه الترمذی)
استسقاء کے لفظی معنی "طلب استسقاء" کے ہیں (یعنی بارش طلب کرنا)۔ اور اصطلاح شریعت میں اس کی تعریف یہ ہے: "طلب الشفیع علی وجه مخصوص من اللہ تعالیٰ لانزال الغیث علی العباد ودفع الجذب والقحط من البلاد" (۲)۔

صلوٰۃ الاستسقاء کی مشروعیت پر اجماع ہے اور مذکورہ حدیث اس کی سند ہے امام ابو حنیفہؒ سے جو یہ منقول ہے کہ استسقاء میں کوئی نماز مسنون نہیں، اس کا مقصد عموماً صحیح سمجھ نہیں گیا، دراصل ان کا مقصد یہ ہے کہ سنت استسقاء صرف نماز ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ بخش دعا و استغفار سے بھی یہ سنت ادا ہو جاتی ہے۔ لفظ "اللہ تعالیٰ" استغفار و ادبکم (اللہ کان غفاراً) اور مل السماء علیکم مداراً "۔

اور صرف دعا و استغفار سے سنت استسقاء کا ادا ہونا ابومردان اسلمیؒ کی روایت سے ثابت ہے "قال۔ خرجنا مع عمر بن الخطاب يستسقي لعمار اذ علی الاستغفار"۔

(۱) قالہ الأستاذ المحترم رحمہ اللہ فی السیاسة فی طلبہم العالی، الظہر، المصنوع السابق

(۲) معارف السنن ۳/۲۹۱

لہذا امام ابوحنیفہؒ کی مراد یہ نہیں کہ صلوٰۃ استسقاء غیر مسنون ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

۱۰۔ اسی کا ثبوت ناقابل انکار ہے۔ (۱)

صلوة استقاء کا طریقہ

اعن ابن عباسؓ... وصلى ركعتين كما كان يصلي في العيد. (رواه الترمذي)

ماز استقام کے طریقہ میں اختلاف ہے۔

چنانچہ، مثلاً (۱) کے نزدیک نماز استسقاء عیدین کی طرح بارہ تکبیراتِ ذوائد پر مشتمل ہوتی ہے۔ (۲) جبکہ حنفیہ (۳) کے نزدیک اس میں تکبیراتِ ذوائد نہیں ہیں، بلکہ دوسری نمازوں کی طرح صرف

جبکہ خدیہ (۳) کے نزدیک اس میں تکبیرات زوائد نہیں ہیں، بلکہ دوسری نمازوں کی طرح صرف

الکثیر فیہ۔ (۴)

اولی

شافعیہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت باب سے ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ اللہ علیہ

الم کے بارے میں مروی ہے "ووصلی رکعتیں کماکان یصلی فی العید".

لیکن حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ تشبیہ بکسیراتِ رواۃ میں نہیں ہے، بلکہ نماز کی تعداد و رکعات، خروج الیٰ الہیٰ اللہ اور اجتماع میں ہے، کیونکہ اگر اس نماز میں بکسیراتِ رواۃ ہوتیں تو صحابہ کرامؓ اس کی تصریح ضرور فرماتے۔

چنانچہ مخم طبرانی اوسط میں حضرت انسؓ سے مروی ہے: "إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
مَنْسَفِي لِمَحْطَبٍ قَبْلَ الصَّلَاةِ وَاسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ وَحَوَّلَ رِجْلَهُ ثُمَّ بَدَأَ بِرُكْعَتَيْنِ لَمْ
يَكُنْ فِيهِمَا إِلَّا الْكَبِيرَةُ" (۵) اس روایت میں حضرت انسؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز استقاء کی
کیفیت بیان فرمائی ہے لیکن اس میں کبیرات ردا نہ ہونے کی تصریح ہے۔ (۶)

(٢) خلاص من سورة م. مكي. ١٢ / ٣٩٠، الفصل في البر والخير ٢ / ٢٣٣، رفحات الفصح ١٥١٢

انکلی پیڈیٹل سوسائٹی، عربیہ عداوت، اور عام کھول کا قول ہے، اور عام کھول کا ایک عداوت لگتا ہے۔

(۲) امامت کا مقصد اور اس کا اسباق و مضامین اور اس کی مہم اور اس کی غیر مذہبی کامیابی کی ممکنہ صورت ہے۔

(٢) راجع: معارف المسند: ٣٩٩/٣

(٤) نصب قراية ٢/٣ + ٢٣، باب الإعتناء

(۱) لغوی ترجمہ: ۳۰/۳۹

صلوٰۃ استسقاء میں تحویل رداء کا حکم

”عن عبد اللہ بن ریدان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج بالناس يستسقي فصلتي بهم ركعتين جهر بالقراءة فيهما وحول ودانہ . الحج“ (رواہ الترمذی)

اس حدیث میں ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ استسقاء کے موقع پر تحویل رداء فرمایا اور یہ چادر کا پلٹنا قاذل کے لئے تھا کہ جس حالت میں آئے اس حالت میں واپس نہیں جائیں گے، جیسا کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں تصریح ہے ”وحول رداءہ ليتحول القحط“۔

پھر یہ تحویل رداء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک امام اور مقتدی دونوں کے لئے مسنون ہے۔

جبکہ حنفی اور بعض مالکیہ کے نزدیک اس کی مسنونیت صرف امام کے حق میں ہے۔ (۱)

حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ روایات میں صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تحویل رداء کا ذکر آیا ہے، اور یہ ایک غیر مدبرک بالتیاس عمل ہے لہذا اپنے مورد پر منحصر رہے گا، اور مقتدی کو امام پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ (۲)

مسئلہ توسل کی تفصیل

”عن انس بن عمر بن الخطاب كان إذا قحطوا استسقى بالعباس بن عبد المطلب فقال اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا صلى الله عليه وسلم فاستجبنا، وإنا نتوسل إليك بعم بنينا فاستجبنا قال فيسألون“ (رواہ ابیحاری)

یعنی حضرت عمرؓ کا معمول یہ تھا کہ جب قحط پڑتا اور بارش نہ ہوتی تو حضرت عباسؓ کے ساتھ توسل کر کے ان کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ سے بارش کی دعا کرتے تھے۔

توسل کی ابتدا دو قسمیں ہیں: ۱۔ توسل بالذات، ۲۔ توسل بصفات الاعمال۔

توسل بصفات الاعمال باتفاق است جائز ہے، اور دلیل حدیث الغار ہے۔

اور جہاں تک توسل بالذات کا تعلق ہے تو اس اعتبار سے توسل کے مختلف معانی ہیں۔

پہلا معنی

پہلا معنی یہ ہے کہ کسی شخص کے بارے میں یہ سمجھنا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو نفع و ضرر کی طاقت عطا کر

(۱) حضرت سیدنا سیدنا محمدؐ اور سیدنا نورؑ کا ملکہ بھی یہی ہے

(۲) مقبول عن موسیٰ الترمذی ۲/۲۹۱ و کذا علی صاحب السلیح ۸۱۹/۲ والمطهر فی عمدۃ القاری ۲۵/۷

یہ ہے الجہاد اب اسی سے اپنی حاجت مانگے اور اللہ کا نام محض تبرک کے طور پر استعمال کرے، اس میں یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ اصل دینے والا متصل بہ ہے یعنی جس سے توسل کیا جا رہا ہے اور اس کو اس لئے شرک بھی نہیں سمجھتے کہ کہتے ہیں اس کو اللہ تعالیٰ نے یہ طاقت عطا فرمادی ہے، لہذا اب نفع و ضرر اسی کے ہاتھ میں ہے اس لئے اسی سے مانگتے ہیں۔

اگر کوئی اس معنی سے توسل کرے تو یہ باجماع حرام بلکہ شرک ہے، کیونکہ یہ عقیدہ رکھنا کہ اللہ تعالیٰ نے نفع و ضرر کی طاقت کسی کو تفویض کر دی ہے علی الاطلاق یہ بھی شرک کا ایک شعبہ ہے۔

دوسرا معنی

دوسرا معنی یہ ہے کہ جس ذات سے توسل کیا جا رہا ہے اس کے بارے میں یہ تصور کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے نفع و ضرر کی طاقت اس کو اس طرح تفویض کی ہے کہ خود اپنے پاس بھی رکھی ہے، یہ بھی شرک کا ایک شعبہ ہے جو کہ حرام ہے۔

تیسرا معنی

تیسرا معنی یہ ہے کہ کسی کے بارے میں یہ سمجھنا کہ یہ اللہ کا نیک بندہ ہے اور اللہ کے ہاں اس کی دعا قبول ہوتی ہے، اس لئے اس سے درخواست کرے کہ آپ میرے حق میں دعا کریں، گویا یہ توسل بمعنی طلب الدعاء یا شفاعت فی الدعاء ہے، یعنی میرے لئے اللہ تعالیٰ سے دعا کیجئے کہ میری مراد پوری ہو جائے دینے کیجئے کہ اللہ تعالیٰ میری دعا قبول فرمائیں۔

اس صورت میں شرک نہیں ہے، لیکن اس کا ثبوت صرف احیاء اور زندوں کے ساتھ خاص ہے، اموات سے یہاں ثابت نہیں ہے، حضرت عمرؓ نے حدیث باب میں جو توسل فرمایا وہ اسی معنی میں ہے۔

چوتھا معنی

چوتھا معنی یہ ہے کہ توسل بالذوات لا بالمعنی الاولیں، یعنی جو پہلے دو معنی بیان کئے ہیں ان معنوں میں نہ ہو کہ اس میں نفع و ضرر کی کوئی طاقت ہے یا اس کو ایسی کوئی طاقت اللہ تعالیٰ نے تفویض کیا ہے تو اس توسل بالذوات لا بالمعنی الاولیں میں عام طور سے اختلاف ہوا ہے۔

مجموعہ اہل سنت کا کہنا یہ ہے کہ اگر پہلے دو معنوں میں نہ ہو تو توسل بالذوات بھی جائز ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ توسل بالذوات جائز نہیں، علامہ ابن تیمیہ کے قبیحین بھی اس کو ناجائز اور شرک کہہ دیتے ہیں، اسی طرح جن لوگوں میں تھوڑی سی خشکی ہے وہ بھی اس کو شرک کہتے ہیں۔

لیکن کسی چیز پر حکم لگانے سے پہلے اس کے معنی متعین کرنا ضروری ہے کہ کس معنی میں توسل بالذوات کیا جا رہا ہے، اگر توسل بالذوات پہلے دو معنوں کے اعتبار سے ہے تو پھر تو بیشک غیر مختلف فیہ طور پر شرک اور حرام ہے، لیکن اگر یہ دو معنی مراد نہیں ہیں اور طلب دعا بھی مراد نہیں ہے تو پھر توسل بالذوات سے سوائے اس کے اور کچھ مراد نہیں ہے کہ یا اللہ یہ آپ کے مقرب اور محبوب بندے ہیں اور ہمیں ان کے مقرب بندہ ہونے یا ولی ہونے یا نبی ہونے یا ان کے کسی اور ربی مرتبہ اور مقام کی وجہ سے ان سے محبت ہے، ہمارے پاس تو یہی پونجی ہے کہ ہم اس بزرگ سے محبت کرتے ہیں، اس محبت کا واسطہ دے کر ہم آپ سے دعا مانگ رہے ہیں، ہماری اس دعا کو آپ قبول فرمائیے۔

اب توسل کے اس معنی میں قطعاً کوئی حرجی نہیں ہے، بلکہ اگر دیکھا جائے تو یہ توسل بالاعمال الصالحہ ہے اس واسطے کہ کسی بھی اللہ کے نیک بندے سے محبت کرنا عمل صالح ہے، جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے توسل سے دعا کرتا ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مجھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت ہے اس محبت کا واسطہ دے کر اللہ تعالیٰ سے سوال کر رہا ہوں، تو یہ توسل بحسب النسب صلی اللہ علیہ وسلم ہوا، تو یہ توسل بالعمل الصالح ہوا، جس کے جوار میں کسی کا اختلاف نہیں جیسا کہ حدیث غار میں گزرا ہے، وہاں بھی توسل بالعمل الصالح ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ میں فلان بزرگ کے توسل سے دعا کرتا ہوں تو اس کی یہی مراد ہوتی ہے اور اس مراد میں نہ کفر ہے، نہ شرک ہے نہ فسق و فجور ہے، اسی مراد کے تحت اہل سنت والجماعت توسل بالاشخاص کے قائل ہیں۔

اگر کوئی شخص یوں توسل کرے کہ "اللہم ایسی انوسل الیک بحسب ذنوبی" تو اس کو کوئی بھی ناجائز نہیں کہے گا۔

علامہ ابن تیمیہ نے فتویٰ میں صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت اور محبت سے توسل کرے تو کہتے ہیں "من افوی اسباب الاستیجاب" یہ اسباب استیجاب یعنی قبولیت دعا کے اسباب میں سے قوی ترین وجہ ہے۔

اب اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ "اللہم ایاہ توصل الیک ہینک" جبکہ اس سے توصل کے پہلے دو معنی بھی دو مراد نہیں لیتا؟ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دعا بھی نہیں کر رہا ہے؟ تو اب اس میں یہی معنی متعین ہیں کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محنت کا واسطہ دے کر دعا کر رہا ہے جو بالآخر توصل بالمعمل الصالح کی طرف راجع ہوتا ہے اور اس میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ (۱) واللہ اعلم

☆☆☆

باب صلوة الکسوف

صلوة کسوف کی شرعی حیثیت

"عن ابن مسعودؓ (إن الشمس والقمر لا یکسفان لموت أحد ولا یتکفیان)

آہان من آیات اللہ... الخ" (رواہ البخاری)

صلوة کسوف کی شرعی حیثیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جبہر کے نزدیک صلوة کسوف سنت مؤکدا ہے۔

بعض مشائخ حنفیہ اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

جبکہ امام مالکؒ نے اسے جمعہ کا درجہ دیا ہے۔

اور بعض کے نزدیک فرض کفایہ ہے۔ (۲)

صلوة کسوف کا طریقہ

صلوة کسوف کے طریقہ میں بھی اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک صلوة کسوف اور عام نمازوں میں کوئی فرق نہیں (چنانچہ اس موقع پر دو

(۱) الإمام البخاری ص ۲۱۳/۳، جامع ایضاً، نفعات التفسیر ۳۸۳/۳، وإمام ابن تیمیہ ۶۹۳/۲، والطحاوی

الجامع فی کملة فتح المظہم ۶۲۰/۵، کتاب الرقائ، مسألة التوسل فی الدعاء

(۲) درس ترمذی ۲۹۳/۲، وکشافی معارف السنن ۲/۵، وجملة القاری ۶۱/۷، وجامع المسائل المتعلقة بصلوة

الکسوف، القبر المنظر علی متن ابن داود ۳۶۹/۲

رکعتیں معروف طریقے کے مطابق ادا کی جائیں گی۔

جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف کی ہر رکعت دو رکعوں پر مشتمل ہے۔

مستدلات ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عائشہؓ وغیرہا کی معروف روایت سے ہے جو صحاح میں مروی ہے، جس میں دو رکعوں کی تصریح پائی جاتی ہے، چنانچہ صحیح مسلم کی روایت میں یہ الفاظ منقول ہیں "فاقتر ارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن طویلة ثم کبر فکعب رکوعا طویلا ثم رفع رأسه لقال سمع اللہ لمن حمدہ ربنا ولك الحمد ، ثم قام فاقتر اقرآن طویلة ہی ادنی من القرآن الاولی لم کبر فکعب رکوعا طویلا هو ادنی من الركوع الاول ثم قال سمع اللہ لمن حمدہ ربنا ولك الحمد ثم سجد "۔

حنفیہ کا استدلال اس احادیث سے ہے جو ایک رکوع پر دلالت کرتی ہے۔ مثلاً

(۱) نسائی میں حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت ہے " قال اذا حسفت الشمس و القمر فصلوا کا حدث صلوٰۃ صلیتموها " اس میں "احدث صلوٰۃ" سے مراد صلوٰۃ فجر ہے۔

(۲) نسائی ہی میں حضرت قیس بن عمارؓ کی روایت ہے جس میں یہ الفاظ ہیں " فلما دار ایتهم من ذلك شئنا فصلوا کا حدث صلوٰۃ مکتوبة صلیتموها "۔

ان دونوں روایتوں سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ کسوف کو نماز فجر کی طرح پڑھنے کا حکم دیا اور اس میں کوئی نیا طریقہ اختیار کرنے کی تلقین نہیں فرمائی۔

ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا جواب

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا تعلق ہے، وہ اس کا جواب بعض حنفیہ نے یہ دیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف میں نہایت طویل رکوع فرمایا تھا جب کافی دیر ہو گئی تو درمیان صفوں کے حضرات نے یہ خیال کیا کہ کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اٹھ نہ گئے ہوں جس کی بناء پر بعض صحابہ کرام نے رکوع سے اٹھ کر آپ کو دیکھا اور جب یہ نظر آیا کہ آپ ابھی تک رکوع میں ہیں تو دوبارہ رکوع میں چلے گئے، ان سے پیچھے والے لوگوں نے یہ سمجھا کہ یہ دوسرا رکوع ہوا ہے۔

یہ جواب خاصا مشہور ہے، لیکن اس حدیث کا صحیح توجیہ یہ ہے کہ صلوٰۃ الکسوف میں آنحضرت صلی

اللہ علیہ وسلم سے بلاشبہ دو رکوع ثابت ہیں بلکہ پانچ رکوع تک کا بھی روایات میں ثبوت ملتا ہے، یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی اور واقعہ یہ تھا کہ اس نماز میں بہت سے غیر معمولی واقعات پیش آئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جنت و جہنم کا نظارہ کرایا گیا، لہذا اس نماز میں آپؐ نے غیر معمولی طور پر کئی رکوع فرمائے لیکن یہ رکوع جزو صلوٰۃ نہیں تھے بلکہ سجدہ شکر کی طرح رکوعات تھیں تھے، جو آپ کی خصوصیت تھیں۔

مسکب احتلاف کی وجوہ ترجیح

حنفیہ کے مسلک کی وجوہ ترجیح یہ ہیں:

(۱) تحفہ در رکوع کی تمام روایات فعلی ہیں جبکہ حنفیہ کے مستدلات (ایک رکوع والی روایات) زہنی ہیں اور فعلی بھی۔

(۲) حنفیہ کے مستدلات عام نمازوں کے اصول کے مطابق ہیں۔

(۳) حنفیہ کے قول پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے، اور شافعیہ کے قول پر بعض روایات

کو چھوڑنا پڑتا ہے۔ (۱)

صلوٰۃ خسوف میں جماعت مشروع ہے یا نہیں؟

"عس اہس مسعود... ان الشمس والقمر لا یسکفان لعوت احد ولا یتکھما

انہما من آیات اللہ... الخ" (رواہ البخاری)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ خسوف قمر (چاند گرہن) کی نماز میں بھی جماعت مشروع ہے

یا نہیں؟

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک خسوف قمر میں جماعت مشروع نہیں۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ، ابو ثورؒ اور دوسرے محدثین کے نزدیک خسوف قمر میں جماعت مشروع ہے۔

واللہ اعلم

امام شافعی کے پاس اس بارے میں کوئی خاص دلیل موجود نہیں، وہ حدیث باب کے عموم سے

(۱) ملخص من دروس لرحملی ۲/۲۹۳، و کمالی امام البخاری ۳/۲۳۵، واللغات الطبع ۲/۸۰۶

استدلال کرتے ہوئے صلوٰۃ خسوف کو صلوٰۃ کسوف پر قیاس کرتے ہیں۔

جبکہ اس بارے میں حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال اس سے ہے کہ عہد نبوی میں جمادی الثانی ۳ھ میں جب چاند گرہن ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لئے جماعت کا اہتمام نہیں فرمایا، (۱) لہذا صلوٰۃ خسوف کے لئے جماعت مسنون نہیں اور اس کو کسوف پر قیاس بھی نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ رات کے وقت شہر کے اطراف سے لوگوں کو جمع کرنا مشکل ہے، بخلاف صلوٰۃ کسوف کے کہ اس میں یہ مشکل نہیں ہے۔ (۲)

صلوٰۃ کسوف میں قراءت سرا ہوگی یا جہراً؟

”عن سمرة بن جندب قال: صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في كسوف
لانسبح له صوتاً“ (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ صلوٰۃ کسوف میں قراءت سرا ہوگی یا جہراً؟ (۲)
چنانچہ امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور جمہور فقہاء کے نزدیک کسوف میں اخفاء قراءت مسنون ہے۔
جبکہ امام احمد، امام اسحاق اور صاحبین کے نزدیک جہراً قراءت مسنون ہیں، امام ابو حنیفہ کی ایک روایت بھی اس کے مطابق ہے۔

ابن جریر کے نزدیک دونوں طریقوں میں اختیار ہے۔ (۳)

دلائل ائمہ

اخفاء قراءت کے بارے میں جمہور کی دلیل حضرت سمرة بن جندب کی حدیث یاب ہے۔
قراءت کے جہراً ہونے پر امام احمد اور صاحبین کا استدلال ترمذی میں حضرت عائشہ کی روایت
سے ہے ”ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوٰۃ الكسوف وجهر بالقراءة فيها“
جمہور اس حدیث کو صلوٰۃ الخسوف پر محمول کرتے ہیں البتہ متاخرین حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر مقتدیوں

(۱) كما ذكره ابن الجوزي.

(۲) ملاحظہ فرمائی ۲/۳۰۱، وکشافی عمدة القاری، ۵/۳۰۳، ومعارف السنن، ۵/۲۸، وفتح الملاحظ

۳۰/۳۲۸، الجماعة فی خسوف القمر منہام ۲۷

(۳) یہی صلوٰۃ کسوف میں آہستہ آہستہ قراءت کرنا مسنون ہے، ابتدائاً اور۔

کے کنا جانے کا اندیشہ ہو تو صلاۃ کسوف میں بھی جہر کیا جاسکتا ہے۔ (۱) داندالم

☆☆☆

باب صلوٰۃ الحوف

صلوٰۃ الخوف کا حکم

صلوٰۃ الخوف جمہور کے نزدیک سب سے پہلے غزوہ ذات الرقاع میں پڑھی گئی جو جمہور کے قول کے مطابق ۳ھ میں ہوا۔

پھر جمہور کے نزدیک صلوٰۃ الخوف منسوخ نہیں ہوئی بلکہ اب بھی شروع اور جائز ہے۔
ابنہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ نماز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی کیونکہ قرآن کریم میں "وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلوٰۃ" کے الفاظ آئے ہیں۔
جمہور جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ خطاب صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں بلکہ یہ ایک عام خطاب ہے جس کا تعلق تمام ائمہ سے ہے، چنانچہ خود صحابہ کرامؓ نے صلوٰۃ الخوف کو بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھا اور ان سے مختلف مقامات پر صلوٰۃ الخوف پڑھنا ثابت ہے۔ (۲)

چنانچہ حضرت عبدالرحمن بن سمرہؓ نے "کابل" میں صلوٰۃ الخوف ادا کی ہے۔ (۳) حضرت حذیفہؓ نے "طبرستان" میں، حضرت علیؓ نے "صفین" میں اور حضرت یونس اشعریؓ نے "اصبہاں" میں صلوٰۃ الخوف (۴) ادا فرمائی ہے۔ (۵)

(۱) قوس قمری ۳۰۱/۲، صفحات التفتیح ۲۱/۲۱۱
(۲) جامع للتفصیل، قوس قمری ۳۰۳/۲، حاشیہ (۵)
(۳) چنانچہ ابو یوسف بن حبیب اپنا رد سے نقل کرتے ہیں "انہم مع عبدالرحمن بن سمرہ کما فی فصلی من صلوٰۃ الخوف" زاد الدلائل
(۴) چنانچہ حضرت ابو سعیدؓ سے مروی ہے "صلی بنا ابو موسیٰ لاشعریؓ باصبہاں صلوٰۃ الخوف" (بیہقی ۲۵۶/۳)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الخوف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص نہ تھی اور آپ کی وفات کے بعد بھی اس کی شریعت پر صحابہ کرام کا اتفاق تھا۔ (۱)

صلوٰۃ الخوف کی ادائیگی کے طریقے

صلوٰۃ الخوف کی ادائیگی کے تین طریقے روایات میں مروی ہیں۔

پہلا طریقہ

پہلا طریقہ یہ ہے کہ ایک طائفہ امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے اور دوسرا طائفہ دشمن کے مقابلہ میں کھڑا رہے، جب امام سجدہ کر چکے تو پہلا طائفہ اپنی دوسری رکعت اسی وقت پوری کر لے اور امام تنی دیر کھڑا ہوا انتظار کرتا رہے پھر دوسرا طائفہ آئے اور اس کو ایک رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے اور وہ طائفہ مسوق کی طرح اپنی دوسری رکعت پوری کر لے، یہ طریقہ حضرت سہل بن شہید کی روایت سے ثابت ہے جو سوتوفا اور مروفا دونوں طرح منقول ہے اور چونکہ یہ روایت اصح مانی الباب ہے اس لئے شافعیہ وغیرہ نے اسی طریقہ کو الفضل قرار دیا ہے۔

دوسرا طریقہ

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ امام طائفہ اولیٰ کو ایک رکعت پڑھائے اور یہ طائفہ سجدہ کے بعد اپنی نماز پوری کئے بغیر محاذ پر چلا جائے پھر دوسرا طائفہ آئے امام اس کو دوسری رکعت پڑھائے اور سلام پھیر دے پھر یہ طائفہ اپنی نماز اسی وقت پوری کر لے اور محاذ پر چلا جائے پھر پہلا طائفہ آکر اپنی دوسری رکعت دا کرے۔

تیسرا طریقہ

تیسرا طریقہ یہ ہے کہ طائفہ اولیٰ ایک رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر چلا جائے پھر طائفہ ثانیہ دوسری رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر چلا جائے پھر پہلا طائفہ آکر اپنی نماز پوری کرے، اس کے بعد دوسرا طائفہ آکر اپنی نماز پوری کرے۔

(۱) ماحولہ فی دوس لومدی ۳۰۳/۲، وکلفی لغات النبیج ۴۸/۲، وفتح ظالمہم ۲۸۰/۳، باب صلوٰۃ الخوف

و مشروعبہ صلوٰۃ الخوف بعد ظنی صحیح

کونسا طریقہ افضل ہے؟

صلوٰۃ الخوف کے یہ تینوں طریقے جائز ہیں البتہ حنفیہ نے ان میں سے تیسرے طریقے کو افضل قرار دیا ہے اس لئے کہ وہ اوفق بالقرآن بھی ہے، اور اوفق بالترتیب بھی۔

افق بالقرآن کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں طائفہ اولیٰ کے بارے میں فرمایا گیا "فإذا بعدوا فليکونوا من وراءکم" اس میں پہلے طائفہ کو سجدہ کے بعد پیچھے جانے کا حکم دیا جا رہا ہے، لہذا اس میں پہلے طریقہ کا احتمال نہیں ہے۔

اور اوفق بالترتیب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے طریقہ میں پہلا طائفہ امام سے پہلے ہی نماز سے فارغ ہو جاتا ہے جو موضوع امامت کے خلاف ہے، اور دوسرے طریقہ میں طائفہ ثانیہ طائفہ اولیٰ سے پہلے فارغ ہو جاتا ہے جو ترتیب طبعی کے خلاف ہے، اور تیسرے طریقہ میں اگرچہ "ذہاب وإياب" (جانا اور آنا) زیادہ ہے لیکن نہ اس میں کوئی بات موضوع امامت کے خلاف ہے نہ ترتیب طبعی کے اور نہ قرآن کریم کے ظاہری الفاظ کے۔

پھر یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک صلوٰۃ الخوف کے لئے قصر کیت ضروری نہیں لہذا اگر صلوٰۃ الخوف حالت حضر میں ہو رہی ہو تو چار رکعتیں پڑھی جائیں گی اور ہر طائفہ ایک کے بجائے دو رکعتیں امام کے ساتھ ادا کرے گا۔ (۱)

طالب اور مطلوب کی نماز کا حکم

"عن ابن عبد اللہ بن ابیہ عن ابیہ قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم الى خالد بن سفيان الهذلي . فاطلقت أمشي وأنا أصلي أومي إيماء نحوه . إلخ" (رواه لہوداد)

"طالب" وہ مرد مجاہد ہیں جو دشمن کے تعاقب میں ہو اور اس کے پیچھے بھاگ رہا ہو، اور مطلوب اس کے برعکس وہ شخص مسلم ہیں جو اپنی جان بچانے کے لئے بھاگ رہا ہو اور کوئی کافر اس کے تعاقب میں ہو۔

(۱) راجع فرس ترمذی ۳۰۲/۲، والمعجم الطبری ۱۱۲۸/۳، وفتح الملہم ۲۸۱/۳، بیان حقیقۃ صلوٰۃ الخوف،

مطلوب کی نماز کا حکم

مطلوب کے بارے میں اس کے مجبور ہونے کی وجہ سے اس بات پر اتفاق ہے کہ وہ اشارہ سے سوار ہونے کی حالت میں فرض نماز پڑھ سکتا ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ وہ پیدل چلنے کی حالت میں اشارہ سے نماز پڑھ سکتا ہے یا نہیں؟

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پیدل چلنے کی صورت میں بھی اشارہ سے نماز پڑھ سکتا ہے۔ البتہ حنفیہ کے نزدیک پیدل چلنے کی صورت میں اشارہ سے نماز نہیں پڑھ سکتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں یہ چلنا خود نمازی کا فعل ہے جو عمل کثیر ہونے کی وجہ سے جائز نہیں بخلاف طالب سواری کے کہ اس صورت میں سیر اور چلنا سواری کا فعل ہے نہ کہ نمازی کا، اس لئے اس کی گنجائش ہے۔

طالب کی نماز کا حکم

طالب کی نماز کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس کی نماز رکوب (سوار ہونے) کی حالت میں جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک اس کی نماز حالت رکوب میں مطلقاً جائز نہیں۔

ابتداءً حضرات شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک طالب کی نماز حالت رکوب میں بایک قید کے ساتھ جائز ہے۔ وہ قید مالکیہ کے یہاں دشمن کے فوت ہونے کا خوف ہے، یعنی اگر یہ وہم ہوتا تھا کہ طالب اگر سواری سے اتر کر نماز پڑھتا ہے تو دشمن اس سے اپنے آپ کو چھڑا سکتا ہے تو اس صورت میں طالب رکوب میں نماز پڑھنا جائز ہے ورنہ نہیں۔

اور شافعیہ کے نزدیک وہ قید ساتھیوں سے جدا ہونے کا خوف ہے کہ اگر طالب سواری سے پہلے اتر کر نماز پڑھتا ہے تو اس کو اپنے ساتھیوں سے جدا ہونے کا اندیشہ ہے اور احتمال ہے اس بات کا کہ دشمن اس کی طرف دایں لوٹ آئے اور یہ طالب خود ہی مطلوب بن جائے، تو اس صورت میں طالب رکوب میں نماز پڑھنا جائز ہے ورنہ نہیں۔ (۱)

باب سجود التلاوة والشکر

سجدہ تلاوت کا حکم

سجدہ تلاوت کے بارے میں پہلا اختلاف حضرات فقہاء کا اس میں ہے کہ سجدہ تلاوت واجب

کیا سنت؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سجدہ تلاوت مستنون ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے۔ (۱)

واللہ اعلم

ترمذی کا استدلال ترمذی میں حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث سے ہے فرماتے ہیں "قرأت

علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "الحجم" فلم یسجد لیہا۔"

لیکن حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سجود علی الفور کی نفی ہے، اور فی الفور سجدہ ہمارے

دو ایک بھی واجب نہیں۔

مجموعہ کا استدلال ان تمام آیات سجدہ سے ہے جن میں میخذ امر وارد ہوا ہے، شیخ ابن ہمام فرماتے

نہ کما آیات سجدہ تین حالتوں سے خالی نہیں۔

(۱)۔۔۔ یا ان میں سجدہ کا امر ہے۔ (۲)

(۲) یا کفار کے سجدہ سے انکار کرنے کا ذکر ہے۔ (۳)

(۳)۔۔۔ یا انبیاء کے سجدہ کی حکایت ہے۔ (۴)

بہر حال اگر قرآن کریم میں میخذ امر وارد ہوا ہے تو اس کی تعمیل واجب ہے اور اگر کفار کے اعراض

(۱) اربع منہ فی السجل والسط، الحقیق المصیح ۲۵/۲ وفتح الملمح ۳۴۸/۳، والذوالعلماء فی ان سجود التلاوة

سنة واجب وبيان دلائل الترتيب

(۲) انہی سورۃ یحییٰ "تکمل لاسطوہ ولسجدو الخرب"

(۳) انہی سورۃ التکوین "وذا فرغوا علیہم القرآن لا یسجدون"

(۴) انہی سورۃ یحییٰ "وعلیٰ ذلک انما یسجدون" وعلیٰ ذلک انما یسجدون

اور انکار کا ذکر ہے تو ان کی مخالفت واجب ہے اور اگر انبیاء علیہم السلام کی حکایت اور فعل کا ذکر ہے تو ان کی اقتداء و اتباع بھی واجب ہے۔ (۱)

قرآن کریم میں سجدہ ہائے تلاوت کتنے ہیں؟

حنفیہ اور شافعیہ اس پر متفق ہیں کہ پورے قرآن کریم میں کل سجدہ ہائے تلاوت چودہ ہیں ابتہا ان کی تعیین میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ کے نزدیک سورہ "ص" میں سجدہ نہیں ہے، اس کے بجائے سورہ "ج" میں دو سجدے ہیں۔

اور حنفیہ کے نزدیک سورہ "ص" میں سجدہ ہے اور سورہ "ج" میں بھی صرف ایک سجدہ ہے۔ جبکہ امام احمد کے نزدیک سجدہ ہائے تلاوت کل پندرہ ہیں دو سجدے سورہ "ج" میں ہیں جیسا کہ شافعیہ کا مسلک ہے اور سورہ "ص" میں بھی سجدہ ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔ اور امام مالک کے نزدیک کل گیارہ سجدے ہیں، مفصل کے تین سجدوں کے وہ قائل نہیں ہیں (مفصل کے تین سجدوں سے مراد قرآن کریم کے آخری تین سجدے ہیں)۔ (۲)

سورہ "ص" کا سجدہ

شافعیہ کے نزدیک سورہ "ص" میں سجدہ نہیں ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک سورہ "ص" میں سجدہ ہے۔

امام شافعی حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "قال رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسجد فی "ص" قال ابن عباسؓ "ولیس من عزائم السجود" اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ کرنا تو اس روایت میں بھی ثابت ہے، البتہ حضرت ابن عباسؓ نے اس کے عزائم السجود میں سے ہونے کی جو نفی فرمائی ہے اس کا مطلب یہ ہو سکتا

(۱) دروس لبرسی، ۳۰۹/۲، و کتاب فی العلم الباری ۲۵۵/۳، ۲۵۹، و صحاح الفقیح ۵۱۲/۲، راجع للخاصین المتعلقة بسجود الفلأرة، الفرائض، ۵۷۴/۲

(۲) راجع، معارف السنن ۵۸/۵، و صحاح الفقیح ۵۷۱/۲، و صحاح المسلم ۳۳۵/۳، القول العلمی فی عدد مسجرات الفلأرة

ہے کہ یہ سجدہ بطور شکر واجب ہے، جیسا کہ حدیث میں ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "سجد ہاد الی ذنوبہ و مسجد ہا شکوۃ" اور اگر بالفرض اس کا مطلب وہی ہو جو شافعیہ نے لیا ہے تب بھی یہ حضرت ابن عباس کا اپنا قول ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل الحق بالاتباع ہے۔

بالخصوص جبکہ بخاری میں حضرت مجاہد سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباس سے پوچھا "افی ص" سجدة؟ فقال نعم، ثم تلا "وہبنا" إلی قوله "فبعدہم الخ"۔
نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ابو سعید خدری کی روایت ہے فرماتے ہیں "قرأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو علی المنبر "ص" فلما بلغ السجدة برل فسجد وسجد الناس معه الخ"۔ بہر حال سورۃ "ص" کا سجدہ قوی دلائل سے ثابت ہے۔ (۱)

سورۃ حج کا سجدہ

امام شافعی کے نزدیک سورۃ حج میں دو سجدے ہیں۔
جبکہ حنفیہ کے نزدیک سورۃ حج میں صرف ایک سجدہ ہے۔
امام شافعی ترمذی میں حضرت عقبہ بن عامر کی روایت سے استدلال کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں "قلت یا رسول اللہ افصلت سورۃ الحج بان فیہا سجدتین قال نعم، فمیں لم یسجد ہما فلا یقرأ ہما"

لیکن اس حدیث کا تمام ترجمہ ارا بن لبید پر ہے جن کا ضعف معروف ہے۔
حنفیہ کا استدلال طحاوی میں حضرت ابن عباس کے اثر سے ہے، "قال فی سجود الحج الاول عربیۃ والآخر تعلیم"۔

نیز مؤطا میں امام محمدؒ لکھتے ہیں "کان ابن عباس لا یروی فی سورۃ الحج إلا سجدة واحدة الأولى"۔ (۲)

مفصل کی سورتوں میں سجدہ ہے یا نہیں؟

"سورۃ حجرات سے لے کر آخر تک تمام صورتیں مفصل میں شمار ہوتی ہیں، پھر سورۃ حجرات تا سورۃ

(۱) درم منہجی ۳۱۰/۲ و مجمع طحاوی ۲۵۱/۳

(۲) راجع درم منہجی ۳۰۹/۲ و معارف السنن ۸۲/۵ و صفحات التلخیص ۵۷۳/۲

بروج طوال مفصل اور سورۃ بروج تا سورۃ قدر اوسط مفصل اور سورۃ بینہ تا سورۃ ناس قصار مفصل کہلاتی ہیں۔
 سجدہ تلاوت کے متعلق ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ مفصل کی سورتوں میں سجدہ ہے یا نہیں؟
 چنانچہ ائمہ ثلاثہ مفصل کے تینوں سجدات کے قائل ہیں، جبکہ امام مالک رحمہ اللہ مفصل میں کوئی سجدہ
 نہیں مانتے۔ (۱)

دلائل ائمہ

امام مالک ترمذی میں حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "قال قرأت
 علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم النجم، فلم یسجد فیہا۔ الخ۔"
 لیکن حنفیہ اس روایت کو بحوالہ علی الفور کی نفی پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ صحیح بخاری میں حضرت
 ابن عباسؓ سے مروی ہے "أن السی صلی اللہ علیہ وسلم سجد بالنجم وسجد معہ المسلمون
 والمشرکون والجن والإنس"

نیز حضرت ثقیؓ سے مروی ہے "العمر الم اربع، الم تسریل، وحم السجدة، والنجم،
 وقرأ باسم ربک الذی خلق۔" اس میں سے آخری دو سجدے مفصل کے ہیں، واللہ اعلم۔ (۲)

اوقات مکروہہ میں سجدہ تلاوت کرنے کا حکم

"حدثنا ابو بحر.. فقال (ای ابن عمر) ابی صلیت حنف رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم ومع ابی بکر وعمر وعثمان فلم یسجدوا حتی نطلع الشمس" (رواہ ابو داؤد)
 اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ اوقات مکروہہ (ظہر، شمس، غروب شمس ورجاء
 استواء) میں سجدہ تلاوت کرنے کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ اس بارے میں حنا بد کا مسلک یہ ہے کہ اوقات مکروہہ میں سجدہ تلاوت ناجائز ہے بلکہ صحیح
 ہی نہ ہوگا۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ ان اوقات میں سجدہ ہو جائے گا بہت مکروہہ ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ ان اوقات میں سجدہ تلاوت مطلقاً جائز ہے، کیونکہ ان کے نزدیک نقل

(۱) راجع لتفصیل، معارف السنہ ۵۸/۵، وضع التفسیر ۶۶/۱

(۲) درس ترمذی ۳۰۲/۲، معانی التبیح لشیخ الحدیث مولانا سلیم اللہ خان صاحب ۵۶۷، ۲

تسبب تمام اوقات میں جائز ہے۔

حدیث کے مسلک میں یہ تفصیل ہے کہ اگر تلاوت وقت مکروہ ہی میں کی ہے تو سجدہ بھی اسی وقت رکھتے ہیں اور اگر تلاوت غیر مکروہ وقت میں کی تو پھر وقت مکروہ (۱) میں سجدہ کرنا مکروہ ہے۔

حدیث باب

اس بارے میں حدیث باب حنا بلہ اور مالکیہ کی دلیل ہے، اور مسلک حنفیہ اور شافعیہ کے خلاف ہے۔ امام احمد اور شافعیہ کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، کیونکہ اس کا ایک راوی "ضعیف" ہیں۔ (۲)

سجدہ شکر کا حکم

"عن ابی ہریرۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنہ امر فسر بہ فحراً ساجداً" (رواہ

ترمذی)

اس مسند میں اختلاف ہے کہ فارسی اور عربی شکر نعمت کے طور پر صرف سجدہ کرے گا کیا حکم ہے؟ چنانچہ امام شافعی، امام احمد اور حضرات صاحبین کے نزدیک مصیبت سے بچنے پر یا شکر نعمت کے طور پر سجدہ مستحب ہے۔

سجدہ امام ابو حنیفہ سے امام طحاوی نے یہ روایت نقل کی ہے کہ وہ سجدہ شکر کے قائل نہیں، اور امام ترمذی نے کراہت کا قول نقل کیا ہے۔

امام مالک سے اس بارے میں دو روایتیں مروی ہیں ایک کراہت کی دوسری جواز کی۔ امام ترمذی نے امام ابو حنیفہ سے یہ روایت بھی نقل کی ہے "انہ کان لا یزید الا شکرنا" اور اس قول کی تائید میں حضرات متقدمین کی آراء مختلف ہیں۔

امام ابو حنیفہ کے قول میں علماء کے آراء

مختلف ہیں۔ حدیث کی بھی مراد لی ہے۔

بعض سے وجہ کی بھی مراد لی ہے، کیونکہ اگر نعمت پر سجدہ شکر واجب ہو جائے تو نعمتوں کے

۱۔ ہمس وحب الطیر وحب الخمر وحب الاستواء وحبہ المعروف بعد المعروف وحبہ المعروف

۲۔ المراد المعروف علی سنن ابی داؤد والمعروف بقرین ابی داؤد ۵۸۵/۲

سلسلہ کے غیر متماثل ہونے کی وجہ سے بندہ پر ہر لحظہ میں سجدہ شکر واجب آوگا اور یہ تکلیف مالاختیاق ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ شکر تمام کی نفی مراد ہے، کیونکہ شکر تمام مکمل دو رکعت پڑھنے سے ہوتا ہے۔ اور بعض نے اس سے مشروعیت اور جواز کی نفی مراد لی ہے، بلکہ ”معنی“ میں اس قول کو اکثر کا قول قرار دیا ہے۔ (۱)

لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا اختلاف سلطنت میں ہے جوار میں نہیں بلکہ روایات کے لحاظ اور علماء راشدین کے عمل کے پیش نظر حنفیہ کے نزدیک بھی فتویٰ سجدہ شکر کے استحباب پر ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ نے ان روایات کو جن میں سجدہ شکر وارد ہے صلوٰۃ شکر پر حمل کیا ہے، کیونکہ شریعت مطہرہ میں نماز پر سجدہ کا اطلاق شائع اور متعارف ہے۔ چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت ثوبانؓ کی روایت میں ارشاد ہے ”علیک بکثرة السجود“ اور حضرت ربیعہؓ سلمیٰ کی روایت میں ارشاد ہے ”اغنی بکثرة السجود“۔

ان دونوں مقامات میں نہ مراد ہے جیسا کہ علامہ نوویؒ نے تصریح کی ہے ”والمراد به السجود فی الصلوة“۔

اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال میں سجدہ سے نماز مراد ہو سکتی ہے تو انصار میں بطریق ادنیٰ یہ ممکن ہے، خصوصاً جبکہ اس کی تائید بھی ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر اور الخ جہل لعین کے قتل کے اطلاع سننے پر بطور شکر دو رکعت نماز ادا فرمائی۔ (۲)

☆ ☆ ☆

(۱) راجع للتفصیل، ملل المسجود ۲۰۹/۱۲

(۲) صفحات الطبع ۸۱۳/۲، کتاب الصلوة المتعبد ۳۸۲/۳

کتاب الزکوٰۃ

زکوٰۃ کے لغوی و اصطلاحی معنی

زکوٰۃ کے لغوی معنی "طہارت و پاکیزگی" کے ہیں، اسی طرح زکوٰۃ کے معنی نفاذ اور بڑھوتری کے

بھی آتے ہیں۔

اور زکوٰۃ کے اصطلاحی معنی ہیں: "تملیک جزیاء مالی عنہ الشارع من مسلم فقیر

فیر ماضی ولا مولاء" (۱)

زکوٰۃ کب فرض ہوئی؟

زکوٰۃ کی فرضیت کے بارے میں کئی اقوال ہیں، کہ کس سال فرض ہوئی، ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ

میں یا ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں؟

اس بارے میں جمہور کا قول یہ ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت ہجرت کے بعد سن ۲ ہجری میں ہوئی۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ فرضیت زکوٰۃ تو ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ ہی میں ہوئی تھی، البتہ زکوٰۃ کے

بعد احکام در اس کی کس تفصیل مدینہ منورہ میں نازل ہوئی، اس کی دلیل یہ ہے کہ سورۃ مزمل میں "و

اقیموا الصلوٰۃ و انوا الزکوٰۃ" موجود ہے، حالانکہ سورۃ مزمل بالکل ابتدائی سورتوں میں سے ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اصل فرضیت مکہ مکرمہ میں ہوئی تھی، البتہ نصاب اور مقدار کی تفصیل مدینہ

منورہ میں ہوئی۔ (۲) واللہ اعلم

(۱) معارف السنہ ۱۶۰/۵، وتویرات البصار ۲/۴

(۲) والتفصیل فی صفحات التفتیح ۱۲۰/۳، وحسن ترمذی ۳۲۷/۲، وفتح الملہم ۵/۵، استلاف العلماء فی

لول وقت فرض الصلوٰۃ

اونٹوں کی زکوٰۃ میں اختلاف مذاہب

"عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتاب الصدقة ..

وكان فيه ،لبي خمس من الإبل شاة وفي عشر شاتان . فإذا رادت على عشرين ومائة
لبي كل خمسين حقة وفي كل أربعين اية لبون" (رواه الترمذي)

چند اصطلاحات

(۱) بست مخاض ایک سال اونٹنی کو کہتے ہیں، (۲) بنت لبون دو سال، (۳) حقة خمس سال، (۴) جذع چار سال اونٹنی کو کہتے ہیں۔

اونٹوں کی زکوٰۃ میں ایک سو میں تک اتفاق ہے کہ اسی حساب پر عمل ہوگا جو حدیث باب میں بیان کیا گیا، ہے بہت ایک سو میں کے بعد اختلاف ہے۔

امام شافعی کا مسلک

امام شافعی کے نزدیک ایک سو میں تک دو حق واجب ہوتے ہیں اور ایک سو میں سے ایک بھی زائد ہو جائے تو فرض متغیر ہو جائے گا اور ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہوں گے اور پچیس سے ان کے نزدیک حساب اربعینات اور خمسينات (۲) پر دائر ہو جائے گا، یعنی اس عدد میں حقتی اربعینات ہوں اتنی بنت لبون اور حقتی خمسينات ہوں اتنے حق واجب ہوں گے، مثلاً ایک سو میں تک باتفاق دو حق تھے اب ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہو جائیں گے کیونکہ ایک سو اکیس میں تین اربعینات ہیں پھر ایک سو (۱) خش لا مطر رائے۔

ردائل	مقررہ زکوٰۃ	تقدم ایش	مقررہ زکوٰۃ
۵	ایک گری	۳۶	بنت لبون
۱۰	۲ گری	۳۶	بنت
۱۵	۳ گری	۴۱	بنت
۲۰	۴ گری	۴۶	۲ بنت لبون
۲۵	بست مخاض	۵۱-۵۶	۲ بنت

کے بعد مستحب ہو گا

۱۳۵ لی ایک گری ۲۵ لی

(۲) اربعینات گریوں کی جمع تین چالیس اور خمسينات جمع ہے پچیس کی پچیس چالیس۔

نہیں پر دو بنت لیون اور ایک حق واجب ہوگا، کیونکہ یہ عدد دو اربعینات اور ایک خمیس پر مشتمل ہے، پھر ایک سو چالیس پر دو حقے ایک بنت لیون (اس لئے کہ یہ عدد دو خمیسین اور ایک اربعین پر مشتمل ہے) اور ایک سو پچاس پر تین حقے واجب ہوں گے (اس لئے کہ یہ عدد تین خمیسینات پر مشتمل ہے) و علیٰ ہذا القیاس ہر دس پر فرض تبدیل ہوگا۔

امام مالک کا مسلک

امام مالک کا مسلک بھی شافعیہ کی طرح ہے، بہتہ تافرق ہے کہ اربعینات اور خمیسینات کا یہ حساب امام شافعی کے نزدیک ایک سو اکیس سے شروع ہوتا ہے جبکہ امام مالک اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حساب ایک سو تیس سے شروع ہوگا، یعنی ایک سو اکیس تک دو حقے واجب رہیں گے اور ایک سو تیس سے مکرر حساب شروع ہوگا اور امام شافعی کی طرح ایک حقہ دو بنت لیون واجب ہوں گے۔ (۱)

امام شافعی اور امام مالک کا استدلال

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں "فہذا ردت علی عشرین وعانة فہی کل خمسین حقة وہی کل اربعین ابنة لیون" ان الفاظ کے ظاہر سے دونوں مسلکوں پر استدلال کیا جاسکتا ہے، البتہ اس جہد کی ایک تفسیر ابوداؤد میں امام ربیعؒ سے مروی ہے جو امام شافعی کے مسلک کے مطابق ہے، امام شافعی نے ہی اسے اس کو اختیار کیا ہے۔

امام ابو حنیفہ کا مسلک

امام ابو حنیفہ کا مسلک ان حضرات کے برخلاف یہ ہے کہ ایک سو تیس تک دو حقے واجب رہیں گے اس کے بعد استیناف ناقص ہوگا، یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی یہاں تک کہ ایک سو چالیس پر دو حقے اور چار بکریاں ہوں گی اور ایک سو پینتالیس پر دو حقے اور ایک بنت مخاض، اس کے بعد ایک سو پچاس پر تین حقے واجب ہوں گے، اس کو استیناف ناقص اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں بنت لیون نہیں آئی، پھر ایک سو پچاس کے بعد استیناف کامل ہوگا یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی یہاں تک کہ ایک سو ستر پر تین حقے اور چار بکریاں ہوں پھر ایک سو گھتر پر تین حقے اور ایک بنت مخاض پھر ایک سو چھیالیس پر تین حقے ایک بنت لیون، پھر دسویں پر چار حقے ہو جائیں گے، اس کے بعد ہمیشہ استیناف

کامل ہوتا ہے گا۔

حنفیہ کا استدلال

حنفیہ کا استدلال حضرت مروین حزام کے صحیفہ سے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زکوٰۃ لکھوا کر دیا تھا اس میں انہوں نے زکوٰۃ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے "انھا اذا بلغت تسعين للمبها حفتان الى ان تبلغ عشرين ومائة فاداك انت اكثوم ذلك للمي كل خمسین حقة فاما فصل فانه بعد ايلي اول فريضة الإبل".

اس میں "فی کل اربعین بنت لبون" کا بھی کوئی اثر نہیں بلکہ اس میں نسبت پڑھا ہے اور اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ ایک سو میں کے بعد فريضة تراویح حساب پڑھا جائے گا جس سے اس کی ابتداء ہوئی تھی اور یہی امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث نہیں ہے اور حضرت مروین حزام کی روایت مفصل ہے لہذا مجمل کو مفصل پر متحول یا باب کا جس کی وضاحت یہ ہے کہ "فی کل خمسین حقة" حقیقہ کی بیان کردہ تفصیل کے مطابق بھی صادق آتا ہے اس لئے کہ ایک سو پچیس کے عدد پر حنفیہ کے نزدیک تین حق واجب ہیں اور احناف کامل ہونے کے بعد دوسو پر چار حق واجب ہوتے ہیں علیٰ ہذا القیاس ہر اگلے خمس پر حنفیہ کے نزدیک ایک حق بڑھ جاتا ہے معلوم ہوا کہ "فی کل خمسین حقة" حقیقہ کے مسلک کے عین مطابق ہے۔

البتہ "فی کل اربعین بنت لبون" کا جملہ بظاہر حنفیہ کے خلاف معلوم ہوتا ہے لیکن اس میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ "فی کل اربعین" سے مراد چھتیس سے لے کر انچاس تک کے اعداد ہیں اور اہل عرب کے کلام میں اس قسم کا توسع ہوتا ہے کہ کسور کو انوکھ کر کے صرف عقود بول دیتے ہیں اس صورت میں یہ احناف کامل کا یاں اوکا اور حنفیہ کے نزدیک احناف کامل میں چھتیس سے انچاس تک بنت لبون واجب ہوتی ہے اس توہیہ کے بعد "فی کل اربعین بنت لبون" کا جملہ بھی مسلک حنفیہ کے عین مطابق ہو جاتا ہے اور جمع بین الروایات کے لئے ایسا کرنا ضروری ہے۔ (۱)

(۱) علاء الدین ترمذی ۲۳۷ھ و کشف المحجود ۳۰۲/۳، و معجم الطبع ۱۷۳/۳، و معجم الباری ۱۰۱/۵

خِلَاطَةُ الشُّعُوعِ اور خِلَاطَةُ الْجَوَارِ کا مسئلہ

”عن ابن عمرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتب کتاب الصدقة .“

”یجمع بین متصرف، ولا یفرق بین مجتمع مخافة الصدقة“ (رواہ الترمذی)

حدیث باب کے مذکورہ جملے کی تشریح میں ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے، اس اختلاف کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے قدر تفصیل کی ضرورت ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک

ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی مال دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو زکوٰۃ ہر شخص کے الگ الگ حصے پر نہیں، بلکہ مجموعے پر واجب ہوتی ہے، مثلاً اگر اسی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہیں تو زکوٰۃ اسی بکریوں پر واجب ہوگی، یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ یہ اسی بکریاں ایک ہی شخص کی ملکیت ہیں، اور چونکہ اسی بکریوں پر صاف سبب بدلتا، بلکہ وہی ایک بکری واجب رہتی ہے جو چالیس پر واجب تھی، اس لئے ہر ایک بکری زکوٰۃ میں دینی ہوگی، حالانکہ اگر دونوں کے حصوں کا الگ الگ اعتبار کیا جائے تو ہر شخص کے حصے میں چالیس بکریاں آتی ہیں، اس صورت میں ہر شخص پر ایک ایک بکری واجب ہونی چاہئے لیکن اگر کسی شریک کی حصہ سے ہر شخص سے ایک ایک بکری وصول کرنے کے بجائے مجموعے سے صرف ایک بکری وصول کر لی جائے گی، اور اس سے دونوں کا فریضہ ساقط ہو جائے گا۔

پھر ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس اشتراک کی بھی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ دونوں شخص مال کی ملکیت میں شریک ہوں، اور مال دونوں کے درمیان مشاع ہو، اس کو ”خِلَاطَةُ الشُّعُوعِ“ کہا جاتا ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں اشخاص ملکیت میں تو باہم شریک نہ ہوں بلکہ دونوں کی ملکیتیں جدا جدا ہوں، لیکن دونوں کا مال ایک ہو، دران کی کم از کم چار چیزیں مشترک ہوں، چرواہا، چراگا، دورہ دوہنے والا اور بیانیہ (لا رمی، مرغی، صاحب اور نفل) اس صورت کو ”خِلَاطَةُ الْجَوَارِ“ کہتے ہیں، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ”خِلَاطَةُ الْجَوَارِ“ کا بھی اسی طرح اعتبار ہے جس طرح ”خِلَاطَةُ الشُّعُوعِ“ کا، چنانچہ ”خِلَاطَةُ الْجَوَارِ“ کی صورت میں بھی زکوٰۃ دونوں اشخاص کی مجموعی مال پر واجب ہوگی۔

دوسری طرف یہ بات ذہن میں رکھئے کہ مجموعے پر زکوٰۃ واجب ہونے کی صورت میں بعض

مردہ مقدار واجب الزکوٰۃ کے مقابلے میں کم ہو جاتی ہے، اور بعض مرتبہ زیادہ ہو جاتی ہے، اسباب
مثلاً ذکر مائے ہیں کہ حدیث کے مذکورہ بالا آیت کے مطابق یہ ہے کہ "زکوٰۃ زیادہ واجب ہونے کے وقت سے
نہ دو آدمی مال کے اندر خلطہ الشیوع یا خلطہ الجوار پیدا کر کے اسے اکٹھا کریں، اور نہ اسے علیحدہ کریں، بلکہ
جس حالت پر ہے اسی حالت پر رہے دیں۔"

مثلاً اگر دو آدمیوں کی چالیس چالیس بکریاں ہوں تو الگ الگ ہونے کی صورت میں ہر شخص پر
ایک بکری واجب ہوگی، اور مشترک ہونے کی صورت میں مجموعت (یعنی اسی) پر صرف ایک واجب ہوگی،
اب اگر دو آدمی جن کے درمیان نہ خلطہ الشیوع ہے نہ خلطہ الجوار، زکوٰۃ کم کرنے کی نیت سے آپس میں
شرکت پیدا کر لیں تو یہ ناجائز ہے، اور اسی کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "لا یجتمع
بین مطرقی"۔

اس کے برعکس اگر دو آدمیوں کے پاس دو سو دو بکریاں مشترک ہوں تو ان کے مجموعت پر تین
بکریاں واجب ہوتی ہیں، اب اگر یہ شرکت کو ختم کر کے آدمی آدمی تقسیم کر لیں تو ہر ایک کے پاس ایک سو
ایک بکریاں ہوں گی، اور ہر شخص کے لئے صرف ایک ایک بکری واجب ہوگی، لہذا اگر اس غرض کے لئے
جالوروں کو تقسیم کیا جائے کہ زکوٰۃ کم آئے گی تو یہ ناجائز ہے، اور اس کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا
ارشاد ہے "ولا یطرق بین مجتمع"۔

یہ ساری تفصیل ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے، ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے
ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر خلطہ الشیوع یا خلطہ الجوار زکوٰۃ کی مقدار واجب میں موثر نہ ہوتے تو جمع اور تفریق
سے منع نہ کیا جاتا۔

حنفیہ کا مسلک

اس کے برعکس حنفیہ کے نزدیک نہ خلطہ الشیوع کا اعتبار ہے اور نہ خلطہ الجوار کا، بلکہ ہر صورت
میں زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی مجموعے پر نہیں، چنانچہ اگر اسی بکریاں دو افراد کے درمیان
نصف نصف مشترک ہوں (خواہ ملک و شیوع یا جوار) تو ہر شخص پر ایک ایک بکری، الگ واجب ہوگی۔ (۱)

حنفیہ کا استدلال ابو داؤد میں حضرت علی بن معاذ رضی مرفوع حدیث سے ہے جس کے الفاظ یہ

ہیں کہ ”وفی العنم فی کل أربعين شاة شاة، فإن لم یکس إلا تسع وثلاثون فلا علیک فیہا شیء“ اس حدیث میں انہا لیس بکریوں پر زکوٰۃ کی مطلقاً نفی کی گئی ہے، خواہ حالت اشتراک کی ہو یا انفراد کی، اب اگر دو آدمیوں کے درمیان اٹھتر بکریاں مشترک ہوں تو امام شافعی وغیرہ کے نزدیک مجموعے پر ایک بکری واجب ہو جائے گی، حالانکہ کوئی شخص انہا لیس سے زائد کا مالک نہیں اور اس سے حدیث مذکور کے مذاق کی نفی ہوگی۔

جہاں تک حدیث باب کے زیر بحث جملے ”لا یجمع بین متعرق . الخ“ کا تعلق ہے حدیث کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ ”کوئی شخص زکوٰۃ کم کرنے کی غرض سے نہ متعرق اموال کو جمع کرے اور نہ کچھ اموال کو متعرق کرے“ اس لئے کہ ایسا کرنے سے زکوٰۃ کی مقدار واجب پر کوئی فرق نہ پڑے گا، بلکہ زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی ”گو یا حنفیہ کے نزدیک تعدد بربارت یوں ہے ”لا یجمع بین متعرق . ولا یفرق بین مجتمع محافظة لصدقة، فإن ذلک لا یؤثر فی تغییر الزکوٰۃ“

ہام عطاء اور اہام طاذس کا مسک

اس مسئلہ میں حضرت عطاءؓ اور حضرت طاذسؓ کا مسک یہ ہے کہ خلطۃ الشیوع معتبر ہے، خلطۃ الجوار معتبر نہیں۔ (۱)

”وماکان من خلیطین فأنهما یتراجعان بالسویة“

کی تشریح

اس حدیث کی تشریح میں بھی ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں

ائمہ ثلاثہ کی بیان کردہ تشریح

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار معتبر ہے اس لئے اس کے نزدیک اس تعدد کی تشریح یہ ہے کہ مثلاً خلطۃ الجوار کی صورت میں جب دو آدمیوں کی تمیز، مالک اسی بکریوں سے صدق (زکوٰۃ وصول کرنے والے) نے ایک بکری وصول کر لی تو ظاہر ہے کہ وہ بکری دونوں میں سے کسی ایک شخص

کی ہوگی، اب وہ شخص جس کی بکری صدق نے لے لی ہے، آدھی بکری کی قیمت دوسرے شخص سے وصول کر لے گا۔

اور خلاۃ الشیوع کی صورت میں ان کے نزدیک "تراجع" کی صورت یہ ہے کہ مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ نصف نصف مشاعاً مشترک تھے، اور صدق نے ان کے مجموعے سے تین بکریاں وصول کر لیں، اور یہ تینوں بکریاں کسی ایک شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو اب یہ شخص اپنے دوسرے شریک سے اڑھائی بکری کی قیمت وصول کر لے گا۔ (۱)

حنفیہ کی بیان کردہ تشریح

حنفیہ کے نزدیک خلاۃ الجوار کی صورت میں تو "تراجع" کا کوئی سوال نہیں اس لئے کہ دونوں کی ملک متمیز (جدا جدا) ہیں، اور ہر شخص کی ملک سے الگ زکوٰۃ وصول ہوگی، اور خلاۃ الشیوع کی صورت میں اگر دونوں کے حصے مساوی ہیں تو تراجع صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب زکوٰۃ کسی ایک شخص کی متمیز ملک سے وصول کر لی گئی ہو، ورنہ نہیں، مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ مشاعاً مشترک ہوں تو حنفیہ کے نزدیک ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی (کیونکہ ہر شخص کا حصہ سات سات صحیح ایک بڑھ دو (ساڑھے سات) اونٹ ہے جس پر ایک بکری واجب ہوتی ہے) اب اگر یہ دونوں بکریاں کسی ایک ہی شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو وہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ایک بکری یا اس کی قیمت وصول کر لے گا، اور اگر یہ بکریاں بھی نصف نصف مشترک تھیں تو تراجع کا کوئی سوال نہیں واللہ اعلم۔ (۲)

گائے کی زکوٰۃ میں اختلاف فقہاء

"عن عبد اللہ بن مسعود عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی ثلاثین من البقر

تبیع او تبیعہ وفی کل أربعین مئة" (رواہ الترمذی)

اتحاد بعد اور جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ بقر (گائے) اگر تیس سے کم ہوں تو ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور تیس پر ایک تبعہ (ایک سال کی عمر کی چھتری) ہے اور چالیس پر ایک مہنہ (دو سال کی عمر کی چھتری)

(۱) انظر لحدود التراجع، فروع الترمذی ۲/۳۵۹، ومرتبة المصنوع ۳/۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۴، ۱۵۷۵، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷، ۱۵۷۸، ۱۵۷۹، ۱۵۸۰، ۱۵۸۱، ۱۵۸۲، ۱۵۸۳، ۱۵۸۴، ۱۵۸۵، ۱۵۸۶، ۱۵۸۷، ۱۵۸۸، ۱۵۸۹، ۱۵۹۰، ۱۵۹۱، ۱۵۹۲، ۱۵۹۳، ۱۵۹۴، ۱۵۹۵، ۱۵۹۶، ۱۵۹۷، ۱۵۹۸، ۱۵۹۹، ۱۶۰۰، ۱۶۰۱، ۱۶۰۲، ۱۶۰۳، ۱۶۰۴، ۱۶۰۵، ۱۶۰۶، ۱۶۰۷، ۱۶۰۸، ۱۶۰۹، ۱۶۱۰، ۱۶۱۱، ۱۶۱۲، ۱۶۱۳، ۱۶۱۴، ۱۶۱۵، ۱۶۱۶، ۱۶۱۷، ۱۶۱۸، ۱۶۱۹،

ہے، پھر مزید نقد اور بڑھنے پر ہر تیس پر ایک تہیہ اور ہر اربعین پر ایک منہ ہے۔
پھر ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک چالیس سے زائد پر مزید کوئی زکوٰۃ نہیں یہاں تک کہ عدد
ساتھ تک پہنچ جائے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ کی اس بارے میں تین (۱) روایات ہیں:

(۱) پہلی روایت میں چالیس کے بعد کے سور میں بھی اس کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہے، لہذا
بب چالیس پر ایک گائے زیادہ ہوگی تو اس زائد پر ربع عشر منہ (یعنی منہ کا چالیسواں حصہ) اور دو زائد
ہونے پر نصف عشر منہ (منہ کا بیسواں حصہ) اور تین زائد ہونے پر ثلاثہ اربع عشر منہ (یعنی منہ کے
دس حصہ کے تین چوتھائی) واجب ہوں گے، ہو سکتا، وھذہ روایۃ الاصل۔

(۲) اور امام ابو حنیفہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ چالیس سے زائد پر مزید کچھ واجب نہ ہوگا یہاں
تک کہ عدد پچاس تک پہنچ جائے پھر پچاس پر ربع منہ یا ثلث جمع کا اضافہ ہو جائے گا۔

(۳) امام ابو حنیفہ کی تیسری روایت صاحبین کے مطابق ہے۔ (۴)

پھر ظاہر یہ کہ نزدیک بقرا اگر پچاس سے کم ہوں تو اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور پھر ہر پچاس پر ایک
نفر ہے۔

جبکہ حضرت سعید بن المسیبؓ اور امام زہریؓ کے نزدیک بقرا کا نصاب اونٹ کی طرح پانچ ہی سے
شروع ہو جاتا ہے اور پانچ پر ایک بکری واجب ہوتی ہے، دس پر دو، پندرہ پر تین اور بیس پر چار اور پچیس
پر ایک بقرہ، پھر جب عدد چھتر ہو جائے تو اس میں دو بقرہ یہاں تک کہ عدد ایک سو بیس تک پہنچ جائے
اور اس سے زائد ہونے پر ہر چالیس پر ایک بقرہ ہے۔ (۵) واللہ اعلم

وقص جانوروں کی زکوٰۃ میں اختلاف فقہاء

"عن طاووس، أن معاذ بن جبل أتى بوقص البقر، فقال: لم يأمرني فيه النبي صلى
الله عليه وسلم بشيء. رواه الدارقطني، والشافعي، وقال الوقص، ما لم يبلغ الفريضة"

مشکوٰۃ المصابیح

(۱) جامع لفصل الروايات، التہذیبہ ۱/۲۸۹

(۲) جامع لفصل، مصنفات في ترتيب الشرح ۲/۲۸۹

(۳) قرص ترمذی ۲/۳۶۳، جامع ایضا، والقرص المنقود ۳/۳۰۱، وضعات الشرح ۳۰/۲۰۲

ملا علی قارئی فرماتے ہیں کہ قص سے جانوروں کی وہ تعداد مراد ہے جو حد نصاب کو نہ پہنچے، خواہ
بتدا، ایسی تعداد ہو خواہ وہ نصابوں کے درمیان ہو۔

پہلی کی مثال جیسے چار اونٹ یا تیس سے کم گائیں یا چالیس سے کم بکریاں۔

اور دوسری کی مثال اونٹوں میں جیسے پانچ اور دس کے درمیان اونٹ، گائیوں میں تیس اور چالیس
کے درمیان گائیں، اور بکریوں میں چالیس اور ایک سو بیس کے درمیان بکریاں۔

اور بعض حضرات نے قص کو صرف گائیوں کے ساتھ خاص کیا ہے۔

حدیث میں جس قص کا تذکرہ کیا گیا ہے اس سے ابتدائی قص مراد ہیں، یعنی تیس سے کم تعداد
مراد ہے کیونکہ حضرت معاذؓ کے پاس جو گائیں، ان کی گنی تھیں ان کی تعداد تیس سے کم تھی۔

دوسرا بوس کے درمیان کے "قص" میں صاحبین کے نزدیک مطلقاً زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جبکہ
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چالیس سے ساٹھ تک کے درمیان "قص" میں تو زکوٰۃ واجب ہوتی ہے مگر اس کے
علاوہ قص میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی اور امام صاحبؒ سے مکی ایک روایت صاحبین کی طرح منقول ہے اور
اسی کو، عدل الروایات کہا گیا ہے۔ (۱)

زرعی پیداوار کے نصاب میں اختلاف فقہاء

"عن ابی سعید الحدادی قال قال ابن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ولیس فی
مادون خمسة أو مئتي صدقة" (رواہ الترمذی)

زمین کی پیداوار کھیتی، پھل اور سبزیوں میں وجوب عشر کے لئے کوئی نصاب مقرر ہے یا نہیں؟ اس
بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبینؒ اس بات کے قائل ہیں کہ زرعی پیداوار کا نصاب مقرر ہے جو کہ پانچ دینار
یعنی تین سو صاع ہے جس کے تقریباً پچیس من بنتے ہیں، اس سے کم میں ان حضرات کے نزدیک عشر واجب
نہیں۔

لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زرعی پیداوار کا کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ اس کی ہر ٹکلیل و کثیر مقدار
پر عشر واجب ہے۔

دلائل ائمہ

اس بارے میں ائمہ مفسرین کی دلیل حدیث باب ہے۔

امام صاحب کی دلیل اول تو آیت قرآنی "وَأَنفُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" ہے، اس میں زرعی پیداوار پر جس حق (مراہ شر ہے) کا ذکر کیا گیا ہے، وہ مطلق ہے اور اس میں قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں۔
 دوسری دلیل صحاح ستہ کی معروف حدیث ہے "فِيهَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعَيُونُ أَوْ كَانَ عَشْرًا الْعَشْرُ" (اللفظ للبخاری)۔ اور اسی طرح نصب الراية کی روایت ہے "مَا أَخْرَجَتْهُ الْأَرْضُ لِقَبْلِ الْعَشْرِ"

ان دونوں حدیثوں میں بھی ہر قسم کی زرعی پیداوار پر قلیل و کثیر کی تفریق کے بغیر عشر واجب کیا گیا ہے۔
 جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ اس میں "مصدق" (زکوۃ وصول کرنے والے) کا اثر و اختیار بیان کیا گیا ہے یعنی پانچ وقت سے کم کی زکوۃ وصول نہیں کرے گا بلکہ اس کو مالک خود اپنے طور پر ادا کرے گا۔
 یہ توجہ تطبیق کی وجہ تھی اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو باب زکوۃ میں تعرض کے وقت امام ابوحنیفہؒ ان کو ترجیح دیتے ہیں جو نفع للمفقر ہوں کیونکہ احتیاط اسی میں ہے۔ (۱)

گھوڑوں کی زکوۃ کا مسئلہ

"عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي

لُحْمِهِ وَلَا عَيْدِهِ حَقٌّ" (رواه الترمذی)

جو گھوڑے اپنی سواری کے لئے ہوں ان پر ہال تماق زکوۃ نہیں جو گھوڑے تجارت کے لئے ہوں ہال تماق زکوۃ ہے (جو قیمت کے اعتبار سے ادا کی جائے گی) بہتہ جو گھوڑے حاصل کے لئے ہوں (مراہ شر) (چھ لے والے) ہوں ان کے بارے میں اختلاف ہے۔ (۲)

(۱) مجمع ماہی فیہ الترمذی ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ان پر زکوٰۃ نہیں وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

نیز ان کا استدلال ترمذی میں حضرت علیؓ کی حدیث مرفوعہ سے بھی ہے "قد عفوٰ عن صدقة الخيل والرقيق".

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہے، وہ صحیح مسلم کی معروف حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں "الخيل ثلاثة هي لرجل و زرو هي لرجل سترو هي لرجل اجر، فاما التي هي له و زرو لرجل ربطها رياء و فخر او نواء على اهل الاسلام فهي له و زرو اما التي هي له سترو لرجل ربطها في سبيل الله لم يسن حق الله في ظهورها ولا رقابها فهي له سترو اما التي هي له اجر... الخ".

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کی تین قسمیں بیان فرمائیں، ایک وہ جو آدمی کے لئے وبال ہے، دوسری وہ جو آدمی کے لئے ذوال اجر ہے، تیسری وہ جو آدمی کے لئے باعث اجر و ثواب ہے، اس میں دوسری قسم کی تشریح کرتے ہوئے ارشاد ہے کہ یہ وہ گھوڑے ہیں جن کو آدمی اللہ کے واسطے پالے، پھر ایسے گھوڑوں کے بارے میں حدیث میں اللہ تعالیٰ کے دو حقوق کا ذکر ہے ایک حق گھوڑوں کی "ظہور" میں ہے اور وہ حق یہ ہے کہ کسی شخص کو سواری کے لئے عاریہ دے دیا جائے، اور دوسرا حق "رقاب" میں ہے جو سوائے زکوٰۃ کے اور کیا ہو سکتا ہے؟

نیز حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ میں گھوڑوں پر زکوٰۃ مقرر کی تھی اور ہر گھوڑے سے ایک دینار وصول فرمایا کرتے تھے، چنانچہ "القواعد" میں تصریح ہے "قد صبح عن عمروانه كان يأخذ الصدقة عن الخيل".

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب امام ابو حنیفہؒ کی جانب سے یہ ہے کہ "لیس علی المسلم فی فرسه" میں "فرس" سے رکوب اور سواری کے گھوڑے مراد ہیں چنانچہ ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ کے ہم بھی قائل نہیں، اور حضرت علیؓ کی حدیث کا جواب بھی یہی ہے۔ (۱)

(۱) ملخصاً من دروس ترمذی ۳۷۵/۲، والظرافہ، الزمخشوری ۳۵/۳، ولفحات الطبع ۱۶۱/۳، ولفح الملہم ۱۷۵/۱، باب لا زکوٰۃ علی المسلم فی فربه، مسئلہ زکوٰۃ الخیل النعمہ المنسلۃ

شہد میں وجوب عشر کا مسئلہ

عس ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم . لمي العسل في كل

عشرة أزق رقی (رواه الترمذی)

شہد میں وجوب عشر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ، صاحبینؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ اس بات کے قائل ہیں کہ شہد میں عشر واجب

ہے۔

جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک شہد پر عشر نہیں۔ (۱)

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال

حضرات حنفیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں وجوب عشر کا صراحت

کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

لیکن حضرات شافعیہ وغیرہ نے حدیث باب کو "صدقہ بن عبد اللہ" راوی کی وجہ سے ضعیف

اور قابل استدلال قرار دیا ہے۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو "صدقہ بن عبد اللہ" حکم فیہ راوی ہیں، چنانچہ

جہاں ان کی تصدیق کی گئی ہے وہیں بعض حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے، اس کے علاوہ اس حدیث

کے متعدد شواہد بھی موجود ہیں جس کی وجہ سے یہ روایت "حسن" کے درجہ میں آ جاتی ہے، چنانچہ

(۱) ابن ماجہ میں حضرت ابوسیارہؒ کی روایت ہے فرماتے ہیں "قلْتُ يا رسول الله ا

إن لمي محلا (شہد کی کھیاں) قال إذا العشر"

(۲) نیز ابن ماجہ میں حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے "عس النسي

صلى الله عليه وسلم انه أحد من العسل العشر"

اس روایات کی اسناد اگرچہ کلام سے خالی نہیں لیکن اس کی کثرت اس پر دال ہے کہ شہد پر عشر لینا

سبب اصل و بلاد لیل نہیں۔

(۱) راجع لهذه المسئلة . معالم السنن للخطيب ۲/۲۰۹ . وحاشية الكوكب النوري ۱/۲۳۶ . والفصل في معارف

دوسرے حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ شہد کا عشر وصول کیا کرتے تھے، اس سے بھی وجوب عشر کی احادیث کی تائید ہوتی ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال

اس مسئلے میں حضرات شافعیہ و مالکیہ کے پاس عدم وجوب عشر پر کوئی حدیث موجود نہیں، البتہ ایک عقلی دلیل پیش کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ شہد جانور (کھیلوں) سے حاصل ہوتا ہے لہذا یہ ریشم کی طرح ہے کیونکہ ریشم بھی جانور (کیرؤں) سے پیدا ہوتا ہے، اور ریشم میں بالاتفاق عشر واجب نہیں، لہذا شہد میں بھی عشر لازم نہیں۔

لیکن اس عقلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ پھل اور پھوسوں میں عشر لازم ہے اور جو چیز اس سے پیدا ہوگی اس پر بھی عشر لازم ہوگا، اور ریشم میں اس لئے عشر لازم نہیں کہ ریشم کے کیڑے شہوت کی پیماں کھاتے ہیں اور پتیوں پر عشر نہیں، پس اس سے پیدا شدہ ریشم پر بھی عشر لازم نہیں ہوگا، لہذا ریشم پر شہد کو قیاس کرنا درست نہیں۔ (۱) واللہ اعلم

مال مستفاد پر زکوٰۃ کا مسئلہ

”عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من استعاد مالا فلا زکوٰۃ علیہ حتی یحول علیہ الحول“ (رواہ الترمذی)

مال مستفاد اصطلاح شرع میں اس مال کو کہتے ہیں جو نصاب زکوٰۃ کے مکمل ہو جانے کے بعد اٹھائے سال میں حاصل ہوا ہو، پھر اس کی اوائی دو صورتیں ہیں۔ (۲)

پہلی صورت

یہ صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے نہ ہو مثلاً کسی کے پاس سونا چاندی بقدر نصاب تھا اور سال کے دوران اس کے پاس پانچ اونٹ بھی آ گئے اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال مستفاد کو مال سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا بلکہ دونوں کا سال الگ الگ شمار ہوگا۔

(۱) درم سرمدی ۱۲/۳۷۷ مع رد المحتار من العرب عفا اللہ عنہ وعن والشیخ، وانظر أيضاً بهذه المسئلة، الدر المنصور ۲۸/۳، ونفحات الصبح ۳/۲۰۰، وفتح الباری ۵/۳۳۵

(۲) راجع لتفصیل هذه الصور، بفتح الصانع فی تریب الشرح ۲/۱۳۰، والمغنی لابن قدامة ۲/۲۶۶

دوسری صورت

دوسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے ہو، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے ہونے کے ساتھ ساتھ مال سابق کی نم بھی

اور مثلاً بکریاں پیسے سے موجود تھیں، دو سال ان کے بچے پیدا ہو گئے، یہ مال تجارت موجود تھا اور اس سال اس پر بیع حاصل ہو اس کے بارے میں حلق ہے کہ ایسے مال مستفاد کو مال سابق میں ضم کیا جائے گا اور اس کا سال ایک شمار ہوگا اور مال مستفاد کی زکوٰۃ بھی مال سابق کے ساتھ ہی ادا کی جائے گی۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے تو ہو لیکن اس کی نم نہ ہو

مثلاً ملک کے کسی سوہب جدید سے ۱۰۰ مال حاصل ہو، وہ مال کی جنس کے پاس بقدر روپیہ موجود تھا اور اس سال اس کو کچھ روپیہ سے وصیت یا میراث کے ذریعہ حاصل ہو گیا۔ اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

جواب (۱)

فتاویٰ

امام شافعی اور امام حنفی کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو مال سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا،

بلکہ اس کا سال الگ شمار ہوگا۔

لیکن امام حنفی کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو بھی مال سابق میں ضم کیا جائے گا اور اس کی

زکوٰۃ بھی مال سابق کے ساتھ ادا کی جائے گی۔

دلائل

امام شافعی کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے ہے یعنی "من استغنى لأفلا زکوٰۃ

لہ حتی یحول علیہ الحول عندہ"۔

یعنی مال سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب کے عموم پر امام شافعی بھی قائل نہیں کیونکہ

مال مستفاد دوسری قسم (جو مال سابق کی جنس سے بھی ہو اور مال سابق کی نم بھی ہو) کو وہ بھی مال سابق

سے مانع ضم سے قائل ہیں، حالانکہ احادیث نے حدیث باب کے عموم سے دوسری قسم کو حاصل

یہ تباہی طرح اختلاف مال مستفاد کی قسم دوسری قسم کے ساتھ مخصوص قرار دیتے

ہیں کیونکہ اگر اس تیسری قسم کے مال کو مال سابق کے ساتھ ضم نہ کیا جائے اور اس کے حق میں سنے سال کا اعتبار کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ہر درہم و دینار کا الگ شمار ہو اور اگر کسی شخص کو روزانہ کچھ رقم حاصل ہو تو وہ ہر روز کی رقم کا علیحدہ حساب رکھے اور اس میں سخت حرج ہے۔ والخرج مدفوع شرعاً (۱)

زیورات کی زکوٰۃ کا مسئلہ

"عس ربت قالت حطار رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا معشر النساء تصدقن ولومن حليكن الخ" (رواہ الترمذی)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ عورت کے استعمالی زیورات پر زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟
چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک استعمالی زیور پر زکوٰۃ نہیں۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زیور خواہ استعمالی ہی کیوں نہ ہو اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔ (۲)

دلائل ائمہ

حنفیہ کے دلائل یہ ہیں

(۱) پہلی دلیل حدیث باب ہے، لیکن اس سے استدلال صریح نہیں کیونکہ اس میں صدقہ کا لفظ بھی مراد لیا جاسکتا ہے۔

(۲) دوسری دلیل ابو داؤد میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے "قالت كنت لبس اوفضاحاً (پازیب) من ذهب، فقلت يا رسول الله اكسره؟ فقال ما بلغ ان تؤدي زكوة فزكمتي فلبس بكنز"

یہ روایت مسلک حنفیہ پر صراحۃً دلالت کرنے کے ساتھ قوی اور نہایت صحیح ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے پاس نص کے طور پر زیورات کی زکوٰۃ کی نفی کے لئے کوئی صحیح یا صریح روایت نہیں جو زیورات کو زکوٰۃ مستثنیٰ کرنے پر دلالت کرتی ہو، البتہ علامہ ابن الجوزیؒ نے "التحقیق" میں مافیۃ بن النعمان عن لیث بن سعد عن ابی الزبیر کے طریق سے حضرت جابرؓ کی حدیث مرفوعہ ذکر کی ہے، یعنی

(۱) ترمذی ۳۸۱/۲، وکندھی طبع المصنوع ۴۳/۳، وبعثت المصلح ۱۳۹/۲

(۲) انظر لهذا الاحوال، المحسن لاس لفائدة ۴۴۴/۲، والتحقیق المصلح ۳۰۸/۲

”لوس فی المال وکوف“۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے۔ (۱)

کیا عورت اپنے مال میں بغیر اذن زوج کے تصرف کر سکتی ہے؟

”عن ابن عباسؓ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج ومعه بلال، فظن أنه لم يسمع من عصبی زمر من الصدقة فجعلت المرأة تلقي القرط والحاتم، وبلال يأخذ في طرف لومه“ (رواہ البخاری)

ترجمہ میں ہے کہ ایک عورت نے بغیر اپنے مال میں سے صدقہ کر سکتی ہے، کی

مہرور، بچہ مسک یہ ہے کہ عورت کو اپنا مال میں تصرف کرنے کا پورا اختیار ہے۔
مگر یہ کہ عورت یہ کہ اسے صرف ثمت مال کی مد تک تصرف کی اجازت ہے، اس سے
الٹا میں اجازت نہیں ہے۔

مگر حدیث میں یہ روایت بھی ہے، بلکہ اس کی دوسری روایت مہرور کے مطابق ہے۔ (۲)

۔۔۔۔۔

۱۔۔۔۔۔ کہ حدیث میں سنن ابی داؤد وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی مرفوع روایت
سے ”لا یجوز لامرأة امر فی مالها اذا ملک زوجها عصمتها“ یعنی عورت کو خود اپنے مال میں
قبضہ نہیں رہتا جب اس کا شوہر اس کی عصمت کا مالک بن جاتا ہے۔ دوسرے طریق میں ہے ”لا یجوز
لامرأة عطیة الا باذن زوجها“

مہرور کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو صدقہ کا
تعمیم اسوں نے صدقہ کیا اور آپؐ نے صدقہ قبول فرمایا، آپؐ نے کسی سے مکی شوہر کی اجازت کے
بغیر اس سے دریافت نہیں فرمایا۔

یہ حدیث صحیح میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی مرفوع حدیث ہے ”یا معشر النساء اتصدلن

۱۔۔۔۔۔ مہرور، صفحہ ۲۸۸ و ۲۸۹، النظر ابصار، الدر المنصور ۲۰/۳، وفتاویٰ المصباح ۲۰/۳، وفتح

مہرور ۲۰، مہرور، مکی صلی اللہ علیہ وسلم، مکر ۱۰، والقرآن العظماء فی ذلک

(۲) جامع المعنی لاسی لعمامة ۲۹۹/۳

۔ الخ۔" یہاں بھی صدقہ کا حکم مطلق ہے، کسی قسم کی اجازت کا ذکر نہیں ہے۔

جہاں تک امام مالکؒ کے دلائل کا تعلق ہے سو وہ دونوں روایتیں "عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده" کے طریق سے مروی ہیں اور محدثین نے اس سند پر کلام کیا ہے۔

اور اگر بالفرض یہ سند قابل احتجاج ہو تب بھی اولاً جمہور کی صحیح احادیث کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔
ثانیاً ایسی تمام احادیث کے بارے میں امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ یہ "غیر رشیدہ عورت" پر محسوس

ہیں۔ (۱)

حضرات میں وجوب عشر کا مسئلہ

"عن معاذ أنه كتب إلى النبي صلى الله عليه وسلم يسأل عن الخضر اوات وهي البقول فقال ليس فيها شيء" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ترکاری وغیرہ پر عشر واجب ہوتا ہے یا نہیں؟
ائمہ اثنی عشر اور صاحبینؒ یہ کہتے ہیں کہ ترکاری وغیرہ پر عشر واجب نہیں، ان کے نزدیک عشر صرف ان چیزوں پر ہے جو مڑنے والی تھوں، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔
ان کے برخلاف حضرت امام ابو حنیفہؒ ترکاریوں پر وجوب عشر کے قائل ہیں (لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک یہ وجوب عشر دیاہٹ ہے فیما بینہ و بین اللہ اور مال کی پابندی سے اس کی رجحان کا مطالبہ نہیں ہوگا)۔

امام صاحبؒ کا استدلال ارشاد باری تعالیٰ "واتوا حقه يوم حصاده" کے اطلاق سے ہے، جس میں ترکاریاں بھی شامل ہیں۔

نیز ترمذیؒ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے "فيما سقت السماء والعيون العشر وفيما سقى بالنضح (حوض) نصف العشر"۔

اس روایت میں کلمہ "ما" عام ہے جو ہر قسم کی پیداوار کو شامل ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب میں مطلق وجوب عشر کی نفی

منصوب میں بلکہ اس میں حکومت کو عشر وصول کرنے سے روکا جا رہا ہے کہ حضرات وغیرہ کی زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار صدق (زکوٰۃ وصول کرنے والے) کو نہیں دیا جائے گا اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد حضرت معاذؓ کے جواب میں فرمایا تھا (جیسا کہ حدیث باب میں اس کی تصریح کی گئی ہے) جو جس کے حاکم تھے۔ (۱)

نابالغ کے مال میں زکوٰۃ کا حکم

”عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَدَّثَنَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خُطِبَ النَّاسَ فَقَالَ أَلَا مَسْ وَلِي بَنِيَّ أَلَا مَالٌ يَنْتَجِرُ بِهِ وَلَا يَنْتَرُكَ حَتَّى تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ“ (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ نابالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟
اعتمادی اس بات کے قائل ہیں کہ نابالغ کے مال میں بھی زکوٰۃ واجب ہے (۲) ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

یہ حضرات عائشہؓ کے ایک اثر سے بھی یہ حضرات استدلال کرتے ہیں ”عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ قَالَ كَانَتْ عَائِشَةُ تَلْبِسُ أَبَاوَا حَافِي بَنِيهِمْ فِي حُجْرِهِمَا فَكَانَتْ تُعْرِجُ مِنْ أَمْوَالِ الزَّكَاةِ“

بلکہ امام ابوحنیفہؒ مشایخ ثوریؒ اور عبداللہ بن المبارکؒ کے نزدیک بچے کے مال پر زکوٰۃ نہیں۔
اس حضرات کا استدلال نسائی اور ابوداؤد وغیرہ کی معروف روایت سے ہے ”رَفَعَ الْقَلَمُ عَنْ لَدُنَّ عَنْ لَدُنَّ حَتَّى يَسْقُطَ وَعَنْ الصَّغِيرِ حَتَّى يَكْبُرَ وَعَنِ الْمَحْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ أَوْ يَفْقَهُ“
تسلط سنانی، اس میں نابالغ کو صراحتاً غیر مکلف قرار دیا گیا ہے لہذا اس پر نماز وغیرہ دوسرے واجبات کی طرح زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی۔

یہ امام شافعیؒ کے کتاب الآثار میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے ”لَيْسَ فِي مَالِ الْيَتِيمِ زَكَاةٌ“

(۱) ملخصاً من قول الترمذی ۳۸۷/۲، وکذا فی الدر المنصور ۲۵۲، ومنتزعات المس ۲۳۲/۵

(۲) راجع، المعترف للثوری ۲۳۶/۵، وفتح الملهم للمصنف ۳۱۹/۱

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے ممکن ہے کہ اس حدیث میں یتیم سے مراد وہ لڑکا ہو جو بالغ تو ہو چکا ہو لیکن سمجھ بوجھ کی کمی کی وجہ سے مال اس کے حوالہ نہ کیا گیا ہو، یا "صدقہ" سے مراد زکوٰۃ نہیں بلکہ نفقہ علی الیتیم ہے، چنانچہ احادیث میں نفقہ پر صدقے کا اطلاق ہوا ہے، کمائی قولہ علیہ السلام "نفقة المرأة علی اہلہ صدقة"

اس جیسی دوسری احادیث کا بھی یہی جواب ہے۔ (۱)

"العجماء جرحھا جبار" کی تشریح میں اختلاف

"عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العجماء جرحھا

جبار الخ" (رواہ البخاری)

"عجماء" کے معنی حیوان کے ہیں اور "جبار" کے معنی "ہر" کے، اور مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی حیوان کسی کو زخمی کر دے تو یہ زخم ہر ہے، اور اس کی دیت کسی پر واجب نہ ہوگی لیکن یہ حکم اس وقت ہے جبکہ حیوان کے ساتھ کوئی سائق (ہٹکانے والا) نہ ہو اور اگر کوئی سائق یا قائد (کھینچنے والا) ساتھ ہو تو مختلف حالات میں وہ ضامن ہوتا ہے جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔ اور مؤثر کا ڈرائیور ہر صورت میں ضامن ہوتا ہے چاہے سونرنے پیچھے سے نقصان پہنچایا ہو یا سامنے سے۔

امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ حیوان کا لگایا ہوا زخم اس وقت ہر ہوگا جب اس نے دن کے وقت کسی کو زخمی کیا ہو اور اگر رات کے وقت زخمی کیا تو اس کا ضمان مالک پر آئے گا خواہ مالک جانور کے ساتھ نہ ہو کیونکہ رات کے وقت مالک کا فرض ہے کہ وہ جانور کو باندھ کر رکھے۔ (۲)

لیکن حنفیہ کے نزدیک دن اور رات کے حکم میں کوئی تفریق نہیں ہے، چنانچہ حدیث باب کا عموم حنفیہ کی تائید کرتا ہے۔ (۳)

(۱) معجم من ہرم ترمذی ۳۸۸/۲، منتظر ایضا، لمحات النبی فی شرح مشکوٰۃ المصابیح ۱۵۲/۳

(۲) جامع للتفہیل، عمدة القاری ۱۰۲/۹، معارف السنی ۲۳۰/۵، وتکملة معجم المصنوع ۵۲۰/۲، کتاب الحدود، باب جرح العجماء والمعتن والبرجبار

(۳) نقل من ہرم ترمذی ۳۹۲/۲، وتکملة معجم النبی ۱۹۳/۳، ودرم مسلم ۳۸۰/۲۰

”المعدن جبار“ کی تشریح میں اختلاف

”عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم . والمعدن جبار

الخ“ (رواہ البخاری)

حقیقہ کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کان میں گر کر ہلاک ہو جائے یا اس کو کوئی زخم آجائے تو اس کا خون بدر (معاف) ہے اور صاحب معدن پر کوئی منہاں نہیں۔
لیکن ہم شافعی اس جملہ کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں کہ معدن پر کوئی زکوٰۃ یعنی خمس وغیرہ نہیں ہے، وسیاتی تفصیل فی المسئلة الاتية (۱)

کیا رکاز میں معدن شامل ہے یا نہیں؟

”عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم . والمعدن جبار،

والرکاز الخمس“ (رواہ البخاری)

جو مال زمین سے نکالا جاتا ہے، اس کی تین قسمیں ہیں کنز، معدن اور رکاز۔

(۱)۔ کنز اس مال کو کہتے ہیں جس کو بنی آدم نے خود زمین میں دفن کیا ہو۔

(۲)۔ معدن اس مال کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے زمین کے اندر خلق پیدا کیا ہو۔

(۳)۔ رکاز لفظ مرکب کے معنی میں ہے، اور ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین میں گاڑی یا دفن کی گئی

ہو اس طرح رکاز، کنز اور معدن دونوں سے عام ہے اور دونوں کو شامل ہے۔ (۲)

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ رکاز میں کنز (مدفون خزانہ) داخل ہے، چنانچہ اگر کسی شخص کو کہیں سے

دفن خانہ ہاتھ آجائے تو باری اتفاق اس کا خمس بیت المال کو دینا واجب ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ مدفون خزانہ

مسلمانوں سے پہلے کافروں کی ملکیت رہا ہوگا، لہذا وہ مال غنیمت کا ایک جزء ہے جس پر خمس واجب ہوتا ہے،

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ حدیث باب میں ”رکاز“ کے لفظ میں معدن بھی شامل ہے یا نہیں؟

تاکید نزدیک شامل ہے، لہذا ”وفی الرکاز الخمس“ کے جملہ سے جہاں دفینہ جا بیت میں خمس کا

ثبوت ہوگا وہیں اس سے معدن پر بھی خمس کا واجب ہونا ثابت ہوگا۔

(۱) اطرح المسئلة، درس ترمذی ۳۹۳/۲، ومطبعات التبیح ۱۹۳/۳، والتفصیل فی عبدہ القاری ۱۰۲/۹

(۲) لوجہ شمس الملک ۲۵۰/۵

لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ رکاز میں معدن شامل نہیں لہذا اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور وہ حدیث باب میں "المعدن جبار" کے یہی معنی بیان کرتے ہیں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں۔ (۱)

مذہب حنفیہ کی وجوہ ترجیح

اس معاملہ میں حنفیہ کا مسلک فقہ، روایت، اور درایت، ہر اعتبار سے رائج ہے۔

لفظ اس لئے کہ علامہ ابن منظور افریقی نے سان اعرب میں ابن العربی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ لفظ "رکاز" کا اطلاق مدفون خزانہ کے علاوہ معدن پر بھی ہوتا ہے۔

اور روایت اس لئے رائج ہے کہ اول تو حدیث باب میں "وفی الرکاز الخمس" کا جملہ مسلک حنفیہ کی تائید کر رہا ہے، دوسرے امام ابو عبیدہؒ نے کتاب الاصول میں ایک روایت نقل کی ہے "عن عبد اللہ بن عمروؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن المال یوجد فی الخرب العادی فقال لہ وفی الرکاز الخمس" اس حدیث میں رکاز سے مراد سوائے معدن کے اور کچھ نہیں ہو سکتا، کیونکہ مدفون خزانہ کا ذکر "قبہ" میں چکا ہے، در رکاز کا اس پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے، ثابت ہوا کہ "وفی الرکاز الخمس" میں رکاز سے مراد دفینہ نہیں بلکہ معدن ہے۔

اور روایت حنفیہ کا مسلک اس لئے رائج ہے کہ کنز مدفون پر خمس واجب ہونے کی علت معدن میں بھی پائی جاتی ہے، اور وہ علت یہ ہے کہ کنز مدفون کو (اگر اس میں کفر کی علامت اور نشانی پائی گئی) مشرکین کا مال شمار کیا گیا ہے، اور مال قیمت میں شمار کر کے دوسرے غنائم کی طرح اس پر بھی خمس واجب کیا گیا ہے یہی علت معدن میں موجود ہے۔

امام شافعی کا استدلال

امام شافعی کے پاس اپنے مسلک پر استدلال کے لئے صرف ایک ممکن روایت ہے وہ ہے "المعدن جبار" جس کا مطلب وہ یہ بتاتے ہیں کہ معدن پر زکوٰۃ نہیں، لیکن "المعدن جبار" کی یہ تفسیر حدیث کے سیاق و سباق کے خلاف ہے، کیونکہ اس جملہ سے پہلے بھی اور اس جملہ کے بعد بھی دیت کے احکام کا بیان ہو رہا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ "المعدن جبار" کا بھی یہی مطلب ہو کہ معدن میں گر

(۱) راجع لتعمیل هذه المسئلة، مجلة الفقاری، ۱۰۰/۹، و معارف السنن، ۲۳۶/۵، و کملة فتح الملهم، ۵۲۵/۲

کر ہلاک یا زخمی ہونا ہر ہے۔ (۱)

کانوں کی زکوٰۃ میں اختلاف فقہاء

”عن ربیعۃ بن أبی عبد الرحمن عن غیر واحد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقطع لبلال بن الحارث العربي معادن القبلية، وهي من ناحية الفروع، فملك المعدن لا تؤخذ منها إلا الزکوٰۃ إلى اليوم“ (رواه ابو داؤد)

”فملك المعدن لا تؤخذ منها إلا الزکوٰۃ إلى اليوم“ اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ ان کانوں میں سے زکوٰۃ یعنی چالیسواں حصہ لیا جاتا ہے گویا خمس نہیں لیا جاتا، جیسا کہ کانوں کے متعلق حکم ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ اور ایک قول کے مطابق امام شافعیؒ کا مسلک یہی ہے کہ کانوں میں بھی چالیسواں حصہ واجب ہوتا ہے خمس واجب نہیں۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ کانوں میں خمس واجب ہوتا ہے چالیسواں حصہ واجب نہیں ہوتا، امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے، اور قول ثالث امام شافعیؒ کا یہ ہے کہ اگر کان سے برآمد ہونے والی چیز کثرت اور مشقت کے نتیجہ میں حاصل ہو تو چالیسواں حصہ واجب ہوگا ورنہ خمس ہی واجب ہوگا۔

حدیث باب بقاء حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہے، بذل الحجوہ میں علامہ سہارنپوریؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ بات پہلے سے ثابت ہو چکی ہے کہ رکاز میں خمس واجب ہو جاتا ہے اور رکاز کا اطلاق معدن پر حقیقہً اور کنز پر مجازیً ہوتا ہے، لہذا معدن میں خمس ہی واجب ہے، البتہ حضرت بلالؓ سے خمس کا نہ لینا اس بات کی دلیل نہیں کہ خمس واجب نہیں ہوتا، ہو سکتا ہے حضرت بلالؓ کی حاجت مندی کے پیش نظر ان سے چالیسواں حصہ سے زیادہ نہ لیا ہو، چنانچہ ان کو معدن بھی حاجت مندی ہی کے پیش نظر دے گئے تھے۔ (۲)

خرص کا مطلب اور حکم

”عن سهل بن أبي حنمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول إذا

خرصتم فخذوا ودعوا الثالث فإن لم تدعوا الثالث فخذوا الرابع“ (رواه الترمذی)

(۱) ملخصاً من درس ترمذی ۳۹۴/۲، وکذا فی صفحات المصباح ۱۹۳/۳، وکشف الباری، کتاب المناقب

والشرب، ص: ۵۶۱

(۲) صفحات المصباح: ۴۱۵/۳، وبلال المحمود: ۸/۴۱

خرم کے لغوی معنی اندازہ لگانے کے ہیں، اور کتاب الزکوٰۃ کی اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ حاکم کھیتوں اور باغوں میں پھلوں کے پکنے سے پہلے ایک آدمی بھیجے جو یہ اندازہ لگائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہو رہی ہے۔

پھر امام احمد کے نزدیک خرم کا حکم یہ ہے کہ اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہوتی ہے پیداوار کا عشر اس وقت سے پہلے سے کئے ہوئے پھلوں سے وصول کیا جاسکتا ہے۔

لیکن امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ محض اندازہ سے عشر نہیں وصول کیا جاسکتا بلکہ پھلوں کے پکنے کے بعد دوبارہ وزن کر کے حقیقی پیداوار معین کی جائے گی اور اس سے عشر وصول کیا جائے گا۔ (۱)

دلائل ائمہ

امام احمد کا استدلال حدیث باب میں "إِذَا خَرَصْتُمْ فَاحْذَرُوا" کے الفاظ سے ہے۔
 جمہور کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں بیع مزاہ (۲) سے منع کیا گیا ہے اور یہ احادیث صحیح اور تقریباً مشہور کے درجہ میں ہیں جبکہ اس باب (خرم کے متعلق) کی بیشتر احادیث سنداً متکلم فیہ ہیں لہذا ان کی وجہ سے مزاہ کی صحیح اور صریح احادیث کو نہیں چھوڑا جاسکتا بالخصوص جبکہ وہ ایک اصل کلی پر مشتمل ہوں۔
 وہ یہ کہ بیع مزاہ لازماً تخمینہ ہی سے ہو سکتی ہے جس میں تقاض کا احتمال ہے جو ربوا ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے، اور خرم میں بھی یہی صورت ہے۔

پھر خرم کا فائدہ صرف یہ ہے کہ حکومت کو پہلے سے اندازہ ہو جائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہوئی ہے اور اس پر کتنا عشر واجب ہوگا نیز اس طرح مالکوں کے پیداوار کو چھپانے کا سبب باب بھی ہو جاتا ہے۔ (۳)

"دَعُوا الثَّلَاثَ فَإِنْ لَمْ تَدْعُوا الثَّلَاثَ فَدَعُوا الرَّبْعَ" کا مطلب

اس جملہ کا مطلب ہر فقہ نے اپنے اپنے مسلک کے مطابق بیان کیا ہے۔ (۴)

(۱) راجع لتفصیل، معارف السنن ۲۳۷/۵۰

(۲) مزاہ درخت پرگی ہوئی، گودوں کوگی ہوئی، گودوں کے ارض میں فروخت کرنے کو کہتے ہیں۔

(۳) منہج خاص دوس لومہ ۱۲/۳۹۷، وکذلتی نقحات شفع ۳/۲۰۷، وایضاً الباری ۵/۱۳۹، راجع لتفصیل

المستقل المتعلقات بالخرم، الدر المنثور ۳/۵۰

(۴) راجع لتفصیل هذه المسئلة، معارف السنن ۲۵۰/۵۰

امام احمد کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ جب خرمن کے ذریعہ عشر وصول کیا جا رہا ہو تو اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہوئی، وہ عشر وصول کرتے وقت اس میں سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی وصول کرنا چاہئے کیونکہ ایک تو اندازہ میں غلطی کا احتمال ہے دوسرے یہ بھی ممکن ہے کہ پھلوں کے پکتے پکنے کو مقدار خراب ہو جائے لہذا احتیاطاً ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی سے عشر وصول کیا جائے گا۔ اور ابن عربی ماکلی اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ جب خرمن کے بعد پھل پک جائیں اور عشر دس کرنے کا وقت آجائے تو زمیندار یا کاشت کار سے جتنی مؤونت پیداوار کے لئے اٹھائی ہو اس کو مستثنیٰ کرتے باقی پر عشر لگایا جائے گا اور چونکہ اس دور میں مؤونت عموماً پیداوار کا ثلث یا ربع ہوتی تھی اس لئے اس قدر کا ذکر کر دیا گیا۔

صاحبین کے نزدیک مؤونت کی مقدار تو عشر سے مستثنیٰ نہیں ہوتی البتہ اتنی مقدار مستثنیٰ ہوتی ہے جتنی مالک زرع اور اس کے اہل و عیال کے گزارہ کے لئے کافی ہو در یہ مقدار چونکہ ثلث یا ربع کے مساوی اور تھی اس لئے خاص طور پر ثلث یا ربع کا ذکر کر دیا گیا۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک چونکہ پیداوار کی کوئی مقدار عشر سے مستثنیٰ نہیں لہذا ان کے نزدیک اس ہند کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت پیداوار کا اندازہ لگایا جا رہا ہو تو اندازہ لگانے میں حقیقی مقدار سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی کم کا اندازہ لگانا چاہئے کیونکہ پھلوں کے پکنے تک اتنی مقدار کے سوکھ جانے یا جھڑ جانے کا احتمال ہے۔

مالکیہ میں سے ایک جماعت کے نزدیک حدیث باب کا ذکر کورہ بالا جہد کا مطلب یہ ہے کہ ایک تہائی یا چوتھائی مقدار کے بارے میں مالک کو یہ اختیار ہے کہ وہ خود فقرہ کو دے اور اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ اس مقدار کو بھی بیت المال کے سپرد کر دے۔ (۱)

کیا زکوٰۃ کے علاوہ مال میں اور حق ہے؟

”عن فاطمة بنت فہش عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان فی المال حقاً

مروی الزکوٰۃ“ (رواہ الطرمذی)

زکوٰۃ کے علاوہ بعض حقوق واجبہ تو اجماعی ہیں مثلاً والدین اگر محتاج ہوں اور اولاد والد اور ہوتی

لیکن جمہور ان احادیث کو مکارم اخلاق اور استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

جمہور کا استدلال صحیح میں حضرت ابو شریح کفعمیؓ کی سرفروغ حدیث سے ہے "مس کاں یؤمن بالله والیوم الآخر فلیکرم صیہہ، جانثرتہ یوم وليلة والصیافة ثلاثہ ایام، فما کان بعد ذلک لہو صدقة... إلخ"۔

اس میں ایک دن ایک رات کی ضیافت کو "جائزۃ" قرار دیا گیا، جس کا اطلاق حق واجب پر نہیں بلکہ حق مستحب پر ہی ہو سکتا ہے۔

اور علامہ خطابی نے احادیث ضیافت کا محمل یہ بتایا ہے کہ یہ ابتدائے اسلام کی احادیث ہیں جب بیت المال منظم نہیں تھا، بعد میں جب بیت المال سے وظائف مقرر ہو گئے تو یہ حق واجب نہ رہا۔ (۱)

حق ماعون

زکوٰۃ کے علاوہ دوسرا حق، حق ماعون (۲) ہے، جس کا ذکر سورۃ الماعون میں آیا ہے (۳) اور ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس کی تفسیر اس طرح منقول ہے "کتنا مع الماعون علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، عاریۃ الدلو والبدن"۔

۲۔ دوسرا یہ کہ یہ آس صورت میں ہے جبکہ حاجت مند مہمان کھانا خریدنا چاہتا ہے مگر طعام الا در دست کرنے سے انکار کر دے تو اس کو اس سے جرا (دروستی) لینے کا حق ہے۔

۳۔ تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ عہد ابتدائے اسلام میں تھا، پھر جب مسلمانوں کو فتوحات حاصل ہوئیں تو مسوع ہو گیا۔

۴۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ یہاں محل کے ساتھ مخصوص ہے جس کو امام وقت (حکومت) نے صدقات کی وصول دہائی کے لئے بھیجا ہو۔

۵۔ پانچواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم ان اہل دوسرے درجے میں ہے جن پر ان کی بیعتوں سے گزرے والے مسلمانوں کی میعادت

اور کم گئی تھی۔ (انظر لہذہ الوجہات، درس معہ للأساتذہ المحترم المصلی الاعظم محمد رفیع العثماني ادام اللہ فیہم

الجزی ۳، ۳، ۳)

(۱) درس ترمذی ۳۰۹/۳ منسوب الی میل الاوطار ۱۵۶/۸ والنظر ایضاً لہذہ المسئلة، درس ترمذی ۳۳/۲۔

والعام البدری ۱۶۰/۱۔

(۲) "ماعون" بمعنی معولی چیز ماریہ "معون" سے، اور ہے جس کے معنی تھوڑی سی چیز کے ہیں، اس لئے ماعون ایسی دستیابی اشیاء کو کہا جاتا ہے جو تنہا ایک دوسرے کو ہی جاتی ہیں اور جس کا یا ہم لیں دین عام انسانیت کا غنا تھا سمجھا جاتا ہے جیسے کپھاری، پھاؤڑا، کھانے پکانے کے برتن جن کا ضرورت کے وقت پڑوسوں سے مانگ لینا کوئی عیب نہیں سمجھا جاتا اور جو کسی چیزوں کے دینے سے نکل کرے وہ بڑا بخیر اور کبیر کما چاہے سچے دل سے دے دے قرآن مطبوعہ القرآن: ۸۴۶/۸۔

(۳) یعنی "والمعونون معان"۔

اس بناء پر بعض فقہاء کے نزدیک اپنے پڑوسیوں کو اس قسم کی استعمالی اشیاء عاریۃ دینا واجب ہے۔

جبکہ بعض حضرات "ناعون" کی تفسیر زکوٰۃ سے کرتے ہیں، چنانچہ حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ اور جہور مفسرین نے "ناعون" کی تفسیر زکوٰۃ سے کی ہے، اس لئے یہ حضرات عاریت کو واجب نہیں کہتے۔ (۱)

حق حصاد

زکوٰۃ کے علاوہ جو حقوق ہیں ان میں سے ایک حق حق حصاد (۲) بھی ہے۔

چنانچہ بعض فقہاء مثلاً ابن حزمؒ نے "وَأَنصَافَهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے مراد شریعت میں عیش کیونکہ یہ آیت کی ہے اور شریعت میں عیش واجب ہو بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ پھل کی کٹائی کے وقت جو فرائض آجائیں ان کو دینا واجب ہے۔ (۳)

دوسرے حضرات اسے واجب نہیں کہتے اور آیت کو فشرعی پر محمول کرتے ہیں اور آیت کے کی ہونے سے یہ لازم نہیں تا کہ وہ فشر کے بارے میں نہ ہو کیونکہ زکوٰۃ مکہ مکرمہ میں فرض ہو چکی تھی یہ اور بات ہے کہ تفصیلی حکام میں عیش آئے۔ (۴)

بہر حال

بہر حال قرآن وحدیث کے مجموعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ زکوٰۃ نکاح کر اپنے آپ کو عاریت سمجھ لینا اسلام کے مزاج کے بالکل خلاف ہے، بلکہ زکوٰۃ کے علاوہ بھی بعض حقوق واجب ہیں اور بعض چاہے واجب نہ ہوں لیکن اس قدر سزا کے حقوق ہیں کہ بعض فقہاء نے اس کو واجب تک کہہ دیا ہے لہذا ان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

رہیں وہ حدیث جن میں کہا گیا ہے کہ "إِذَا قِیْتُ زَكَاةَ مَالِكَ فَقَدْ قِیْتُ مَا عَلَیْكَ" (۵) یہ حدیث امر بالمعروف نہی بالنہی کے تحت آجائے ہیں ان کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

(۱) درس ترمذی ۳۳۱/۲، معراج المصلحی لابی حرم ۱۲۸/۵

(۲) مکی بھل کی کتاب کے وقت جو فرائض آجائے ہیں ان کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

(۳) المصلحی لابی حرم ۳۱۶/۵

(۴) درس ترمذی ۳۱۱/۲

(۵) جامع الترمذی

پر قیاس کرنا درست نہیں۔ (۱)

زکوٰۃ دینے والے کے لئے دعا کی حیثیت

عن ابن ابی اوفی قال: اذا اتی رجل البی علی اللہ علیہ وسلم بصدقة قال (اللهم صل علیہ) فأتاه ابی بصدقة، فقال اللهم صل علی آل ابی اوفی (رواہ البخاری)
اس بارے میں اتفاق ہے کہ زکوٰۃ دینے والے کے لئے دعا کرنا مستحب اور مندوب ہے یا واجب؟

اہل نواہر کے نزدیک واجب ہے، وہ اس آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں "صل علیہم" اور اللہ صدفہ تطہرہم ویزکیہم بہا و صل علیہم ان صلاحک مسکن لہم، اور کہتے ہیں کہ اس میں امر کا صیغہ وجوب کے لئے ہے۔

لیکن جوہر فرماتے ہیں کہ یہ دعا ہمارے حق میں استحب کے لئے ہے وجوب کے لئے نہیں، کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حاذر کو زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے بھیجا تھا اور ان کو دعا کا حکم نہیں دیا اور امت کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ آپ کی دعا اور مسنونہ امتیوں کے لئے سیکنا اور اطمینان کا سبب ہے، جبکہ امتیوں کی دعا کا وہ درجہ نہیں ہے۔ (۲)

غیر نبی پر درود بھیجنے کا حکم

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ حضرات انبیاء، ملائکہ اور عام مؤمنین پر درود بھیجا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں تین مذاہب مشہور ہیں

(۱) پہلا مذہب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے انبیاء اور ملائکہ اور مؤمنین پر درود طافاً بھیجا جاسکتا ہے، مستحکم بھی اور مجعاً بھی، امام بخاری نے اسی مذہب کو اختیار کیا ہے۔
اور قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کیا ہے جس میں اللہ جل شانہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب کر کے فرمایا "صل علیہم ان صلاحک مسکن لہم" اس آیت میں مؤمنین پر

(۱) درس نومادی ۱۴/۳، وکلیفی الدر المنثور ۳/۹۲، وفتح الباری ۳/۱۳۸

(۲) مفتاح الباری ۳/۱۳۵، وشرح صحیح مسلم للرووی ۱۰/۳۶۶، وفتح الملہم ۱۵/۱۸۰، باب الدعاء لمن اتی بصدقہ

مسوۃ بھیجے کا حکم وارد ہے، معلوم ہوا غیر نبی پر مسلوۃ بھیج سکتے ہیں۔

یہ حدیث باب میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن ابی ادنی کے بارے میں فرمایا:

”اللہم صل علی آل ابی اوفی“ جس سے غیر نبی پر مستلاً مسلوۃ بھیجے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

(۲) دوسرا مذہب یہ ہے کہ غیر نبی پر مستلاً مسلوۃ بھیجنا جائز نہیں اور سب کا بھی مطلقاً جائز نہیں،

صرف جس شخص کے اندر معنی غیر نبی پر مسلوۃ بھیجا گیا ہے، ان ماثور نصوص کی حد تک جائز ہے، امام احمد کا ایک قول اس کے مطابق ہے۔

(۳) تیسرا مذہب حضرات حمید اور جمہور علماء کا ہے کہ غیر نبی پر مستلاً درود بھیجنا تو جائز نہیں،

لیکن جائز ہے، کیونکہ درود شریف کی کئی روایتوں کے اندر رجحان مسلوۃ علی غیر انبی وارد ہے۔ (۱)

امام بخاری کے استدلال کا جواب

جہاں تک امام بخاری کے استدلال کا تعلق ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم اللہ کے رسول

کے ساتھ خاص تھا کہ وہ جس کے لئے چاہیں، اس کے لئے مسلوۃ درود کریں، لیکن دوسرے لوگوں کو یہ اختیار

نہیں دیا گیا ہے کہ بن ابی ادنی کے حق میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ، کسی اور نے مسلوۃ کا لفظ

استعمال نہیں کیا، بلکہ صحابی ہوئے کی وجہ سے ”رضی اللہ عنہ“ کا جملہ ان کے لئے استعمال کیا جا رہا ہے۔ (۲)

☆☆☆

باب فی المصروف

کیا کفار فروع کے بھی مخاطب ہیں؟

”عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذاً إلى اليمن فقال

انکم لانی فومأهل کتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم

استجابوا فمسلّمون، فمأهل الکتاب، ۳۰۶، وفتح الباری ۱، ۱۶۹، وفتح الملهم ۸۰/۵، باب الدعاء

عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم

استجابوا فمسلّمون، فمأهل الکتاب، ۳۰۶، وفتح الباری ۱، ۱۶۹، وفتح الملهم ۸۰/۵، باب الدعاء

اس حدیث میں شرائع کی ترتیب کو بیان کیا جا رہا ہے کہ کافر کو سب سے پہلے توحید اور رسالت کے بارے میں بتایا جائے پھر فروع و احکام اس کے سامنے ذکر کئے جائیں۔ (۱)

کیا اصناف ثمانیہ میں سے ہر ہر صنف کو زکوٰۃ دینا ضروری ہے؟

”عن ابن عباسؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذ بن العيص فقال

بن الله، انصرص عليهم صدقة أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم

”بخاری (در الوفاء للفقراء)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیت مصارف (۲) میں اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ دینا ضروری ہے یا بعض کو دیدینا کافی ہے۔

چنانچہ بعض حضرات نے حدیث باب میں ”نصرة عيسى فقرايهم“ کے جملہ سے استدلال کر کے کہا ہے کہ آیت مصارف میں صنف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں ہے، حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے، نیز حنفیہ اس کے بھی قائل ہیں کہ ایک صنف کے بھی کسی ایک فرد کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

جبکہ ثانیہ اس بات کے قائل ہیں کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کے کم از کم تین افراد کو دینا ضروری ہے۔

دیکھئے اور حنبلیہ اس بارے میں توحفہ کے ساتھ متفق ہیں کہ کسی ایک صنف کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، بہت اس صنف کے افراد کے حدود کے (بھی قائل ہیں)۔ (۳)

آیت مصارف

اما شرعاً فرماتے ہیں ”بمعنا الصدقات لتفقر“ لایہ میں ”ل“ کے درجہ جو صافست ہو رہی ہے وہ بیان استحقاق کے لئے ہے لہذا اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری

۱۔ ابن جریر ص ۲، ۳۶۷، ومطابق، کشف۔ ۲۔ کتاب صدقہ ۱۴۳، ۱۴۴، والقرآن المصنوع ۵۳۲، ومطابق

الطبع ۱۴۳۳، وفتح الباری ۳۵/۵

(۲) إسماء الصدقات للفقراء والمساكين والعاملین علیہا من سبغہ وغیرہ وغیرہ طرقہ وغیرہ

لسمول، وغیرہ من الله بواسطة علم حکیم (مسورہ عوبہ، ثیب ۲۰۰، ص ۱۰)

(۳) راجع، مطوف السنن ۲۰۰/۵

ہوگی، پھر چونکہ بیان اصناف کے وقت جمع کے صیغے استعمال کئے گئے ہیں اور جمع کا اقل فرد تین میں لہذا ہر صنف کے بھی کم از کم تین افراد کو زکوٰۃ ادا کرنا ضروری ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آیت میں "ل" کے ذریعہ ہونے والی اصناف اثبات استحقاق کے لئے نہیں ہے بلکہ بیان مصارف کے لئے ہے، وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہے نہ کہ بندوں کا، البتہ ملت فقر کی وجہ سے اصناف مذکورہ مصارف بن گئیں، اور بحیثیت مصارف تمام اصناف کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی، پھر چونکہ "للمفقر" وغیرہ تمام اصناف میں "الف لام" بخشی ہے اس لئے اس نے ان تمام کی حیثیت کو باطل کر دیا لہذا کسی ایک مصرف کے بھی کم از کم تین افراد کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی۔ (۱)

کیا غیر مسلموں کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے؟

"عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذاً إلى اليمن فقال
ان الله افترض عليهم صدقة أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم .
المع" (رواه ترمذی)

حدیث باب کے مذکورہ تلمیحی "تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم" سے اشارۃ
المنص کے طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ صرف مسلمان ہی کو دی جاسکتی ہے غیر مسلموں کو نہیں، چنانچہ
جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے، البتہ صدقات نافذہ ذمیوں کو دیئے جاسکتے ہیں، بقولہ تعالیٰ "لا یشکم الله
عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبرؤہم ونقسطوا الیہم
ان الله یحب المنقسطین" نیز امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر بھی ذمیوں کو دیا جاسکتا
ہے اگرچہ افضل یہ ہے کہ مسلمانوں کو دیا جائے۔

لیکن زکوٰۃ جمہور کی طرف تنزیہ کے نزدیک بھی ذمیوں کو نہیں دی جاسکتی۔

البتہ امام زفر قراماتے ہیں کہ ذمیوں کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔

ان کا استدلال قرآن کریم کے عموم سے ہے کہ "بما الصدقات للمفقر" میں مسلمان کی
کوئی قید نہیں ہے۔

نیز ابن ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ سے "الماء لصدقات للفقراء" کی تفسیر میں ان کا یہ قول روایت کیا ہے کہ "ہم رمی اهل الكتاب" (رمی جمع "زمیں" "بجا، اپنا کو کہتے ہیں)۔ (۱)
ان دلائل کی بناء پر حضرت محمد بن سیرینؒ اور امام زہریؒ بھی ذمیوں کو زکوٰۃ دینے کے جواز کا قائل تھے۔

بہر حال جمہور کا مفتی بہ مسلک یہی ہے کہ غیر مسلمانوں کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی اور حدیث باب ان کی دلیل ہے، اگرچہ اس معاملہ میں امام زقرؒ کے دلائل بھی کافی مضبوط ہیں لیکن امت کا سواد اعظم کا اتفاق ان کے مقابلے میں مضبوط تر ہے۔ (۲)

ایک شہر سے دوسرے شہر کو زکوٰۃ کی منتقلی کا حکم

"عن أبي جحيفة قال قدم علينا مصدق النبي صلى الله عليه وسلم فاحذوا صدقة من اعياننا فجعلها في فقرائنا" إلخ " (ردہ الموعود)

حدیث باب کا ظاہر اس پر دلالت کر رہا ہے کہ جس شہر اور جس علاقہ سے زکوٰۃ لی جائے اسی شہر اور اس علاقہ کے فقراء پر صرف کی جائے کسی دوسرے شہر اور دوسری ہستی میں نہ بھیجی جائے۔

پھر زکوٰۃ کی یہ منتقلی امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہی نہیں الا یہ کہ اس علاقہ میں کوئی مستحق زکوٰۃ نہ ہو۔ امام مالکؒ کے نزدیک بھی زکوٰۃ منتقل نہیں کی جائے گی، اور اگر منتقل کردی گئی تو بھی درست ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زکوٰۃ صدقات کی منتقلی جائز ہے، البتہ اولیٰ یہی ہے کہ ایک علاقہ کی زکوٰۃ بلا ضرورت دوسرے علاقہ کی طرف منتقل نہ کی جائے لیکن اگر دوسرے شہر کے فقراء کی احتیاج شدید ہو یا اس شخص کے اپنے اعزہ واقرباء غریب اور مستحق زکوٰۃ ہوں اور وہ کسی دوسرے شہر یا ملک میں رہتے ہوں تو اپنی زکوٰۃ ان کو بھیج سکتا ہے بلکہ اس دوسری صورت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے اجر و ثواب کی شارت دی ہے، ایک اجر قرابت کی اور دوسرے اجر صدقہ کی، بشرطیکہ قرابت و لذت اور قرابت زوج نہ ہو، کیونکہ ایسی صورت میں زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔ (۳)

(۱) جامع لطیف المسئلۃ وادلتها، بدائع الصالح ۴۹/۲

(۲) ملخص من دروس ترمذی ۳۶۹/۲، وکشاف فی انعام ہادی ۳۶۵

(۳) النظر لہذا التفصیل، المعطوف ۲۵۶/۵

دلائل فقہاء

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث ہے جس میں فرمایا گیا ہے "تؤخذ من أغنيائهم وتؤد على فقرائهم الخ" لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بیان انصافیت کے لئے ہے اور اس کے ہم خود بھی قائل ہیں، دوسری بات یہ ہے کہ "فقرائهم" کی ضمیر اہل یمن کی طرف راجع نہیں ہے، بلکہ فقراء مسلمین کی طرف راجع ہے، لہذا اس حدیث سے استدلال درست نہیں ہے۔

حنفیہ کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے ہے "إنما الصدقات للفقراء والمساكين الخ..." (۱)

اس آیت میں اصناف ثنائیہ مذکور ہیں اور ان کے مصرف زکوٰۃ ہونے میں فقط ان صفات کا لحاظ ہوگا جن کو قرآن نے ذکر کیا ہے، یعنی فقر، مسکنت وغیرہ، ان صفات کے علاوہ کسی اور زائد امر کا اعتبار کرنا اس طرح کہ زکوٰۃ ہی ادا نہ ہو بغیر حجت قویہ کے ثابت نہیں ہو سکتا۔

حالانکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے زمانے میں مختلف اطراف اور بلاد کی زکوٰۃ دینے میں جمع ہوتی تھی اور پھر وہاں سے فقراء اور مساکین پر تقسیم ہوتی تھی۔ (۲)

کن لوگوں کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے؟

"عن عبد اللہ بن مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من سال الناس ولہ مال یغنیہ جاء یوم القیامۃ ومسئلہ فی وجہہ خموش او خدوش او کدوح ، قبل یارسول اللہ وما یغنیہ ؟ قال خمسوں درہما او قیمتہا من الذهب" (رواہ الترمذی)

جس شخص کے پاس بقدر نصاب مال موجود ہو، اور وہ مال نامی (بڑھنے والے) بھی ہو تو اس پر سال گذرنے پر زکوٰۃ واجب ہے اور ایسے شخص کے لئے زکوٰۃ لینا جائز نہیں۔

اور جس شخص کے پاس مال تو بقدر نصاب ہو لیکن وہ نامی نہ ہو ایسے شخص پر زکوٰۃ واجب نہیں لیکن

(۱) إنما الصدقات للفقراء والمساكين والمصلین علیہم السؤلۃ لقلوبہم ولی الرقاب والدارمین ولی میل اللہ وابی السبیل، فریضۃ من اللہ بوالہ علیہم حکیم (سورہ توبہ، آیت ۶۰، باب ۱۰)

(۲) راجع لہذا المسئلۃ، درم ترمذی ۲/۴۰۴، و تصحیحات الطبع ۱۲۵/۳، والقرآن المجرد ۵/۳

اس کے لئے زکوٰۃ لینا بھی جائز نہیں، اور اس پر قربانی اور صدقۃ الفطر واجب ہے۔

اور جس شخص کے پاس مال غیر نامی بھی بقدر نصاب نہ ہو اس کے لئے زکوٰۃ وصول کرنا جائز ہے لیکن سوال کرنا اس کے لئے بھی جائز نہیں جب تک کہ اس کے پاس "قوت یوم و لیلۃ" (۱) موجود ہو، البتہ جس شخص کے پاس ایک دن اور ایک رات کی غذا کا بھی انتظام نہ ہو تو اس کے لئے سوال کرنا جائز ہے، یہ خفیہ کا مسلک ہے۔

البتہ امام احمد یہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم سے کم ہوں اس کے لئے سوال

جائز ہے۔ (۲)

دلائل ائمہ

امام احمد حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "ومسا بعینہ" کی تفسیر "خمسون درهماً" سے کی ہے۔

حنفیہ کا استدلال ابو داؤد کی ایک روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

سے سوال کیا گیا: "وما العسی الذی لا یبغی معہ المسئلة قال: قدر ما بعدہ وبعینہ"

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس

درہم ہوں اس کے لئے سوال جائز نہیں لیکن جس شخص کے پاس اس سے کم ہو اس کے لئے سوال کی اجازت

اور عدم اجازت سے اس حدیث میں سکوت ہے جبکہ ابو داؤد کی حدیث نے اس کی پوری حد مقرر کر دی۔ (۳)

زکوٰۃ کے مصارف ثمانیہ میں "غارمین" کا مصداق

"عن ابی سعید الخدری قال: أصیب رجل.... فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم لغرماء: حذوا ما وجدتم ولس لكم إلا ذلک" (رواہ الترمذی)

آج مصارف میں "والغارمین" کا مصداق کون لوگ ہیں؟ اس بارے میں اختلاف

ہے۔

(۱) یک دن ایک رات کی غذا۔

(۲) راجع لہذا المسئلة، المعنی لابن قدامة، ۲/۲۷۷، ومعارف السنن، ۵/۲۵۸، والبحر الرائق ۲/۲۵۰۔

(۳) دوس ترمذی: ۲/۳۰۳، وعللہ التفتیح ۳/۲۳۲۔

اختلاف کے نزدیک غارم وہ مدیون ہے جس پر ذین اس مال سے زیادہ ہو جو اس کی اپنی ملکیت اور قبضہ میں ہو، اور اگر ذین اس مال کے برابر ہو یا اس مال سے کم ہو لیکن ذین کو خارج کر کے بقیہ مال نصاب سے کم بننا ہو یا شخص بھی ہمارے نزدیک غارم کے صدقات میں داخل ہے۔

امام شافعی کے نزدیک غارم وہ شخص ہے جس نے کسی مقتول کی ویت کو اپنے ذمہ لے لیا ہو یا اصلاح ذات الین یعنی لوگوں کے درمیان صلح کرنے کے لئے کسی مال کی ذمہ داری لے لی ہو۔ بہر حال از روئے لغت دونوں معانی صحیح ہیں۔

کیا ذین مانع زکوٰۃ ہے؟

پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ ذین مانع زکوٰۃ ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہ کے نزدیک ذین اپنی مقدار کے برابر وجوب زکوٰۃ سے مطلقاً مانع ہے، البتہ لزوم و شمار اس سے مستثنیٰ ہیں۔

امام مالک اور امام اوزاعی کے نزدیک ذین اس مال باطنہ میں تو مانع زکوٰۃ ہے اس مال ظاہرہ میں نہیں، امام احمدی ایک روایت اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

جبکہ امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ ذین وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے ہی نہیں، لہذا زکوٰۃ مدیون کے اس مال ظاہرہ میں بھی واجب ہوگی اور اس مال باطنہ میں بھی بشرطیکہ یہ مال نصاب کی حد کو پہنچ رہے ہوں۔ (۱)

صدقہ علی بنی ہاشم کا حکم

"عس ابی رافع ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال .. وانما لاجل لنا الصدقة" (رواہ ابو داؤد)

اس پر تمام علماء کا اجماع ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے زکوٰۃ جائز نہیں، بعض علماء نے صدقہ نافلہ کے بارے میں بھی اجماع ہی نقل کیا ہے کہ وہ بھی آپ کے لئے جائز نہیں، لیکن یہ اجماعی نہیں بلکہ اس میں بعض کا اختلاف ہے اگرچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ وہ بھی آپ کے لئے جائز نہ تھا۔

اسی طرح اس پر بھی اجماع ہے کہ بنو ہاشم کے لئے زکوٰۃ جائز نہیں اور صدقہ ناقلہ میں اختلاف ہے، صحابہ کے یہاں دونوں قول ہیں بعض نے جواز کو ترجیح دی ہے اور بعض نے عدم جواز کو، حضرت گنگوہیؒ کی رائے کو کب اندری میں عدم جواز ہی کی ہے، اور باقی ائمہ کے یہاں قول معتدیہ ہے کہ ان کے لئے صدقہ ناقلہ جائز ہے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ حرمیت صدقہ کے مسئلہ میں بنو ہاشم کے ساتھ بنو المطلب بھی ہیں

یا نہیں؟

امام حنفیہ اور امام مالک کے نزدیک نہیں ہیں۔

اور امام شافعی کے نزدیک داخل ہیں، ان کے نزدیک ان دونوں کے لئے زکوٰۃ جائز نہیں ہے۔
اور امام احمد کی اس میں دونوں روایتیں ہیں، ایک مثل حنفیہ اور مالکیہ کے، دوسری مثل شافعیہ کے۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سہم ذوی القربیٰ قبائل قریش میں سے کسی کو نہیں دیا بجز بنو ہاشم اور بنو المطلب کے، ورنہ اصل یہ بدل ہے اس کا کہ ان دونوں قبیلوں کو صدقات میں سے کچھ نہیں دیا جاتا۔

مجموعہ کہتے ہیں یہ بات نہیں بلکہ بنو المطلب کو ایک دوسری وجہ سے دیا گیا یعنی نصرت و حمایت، اور نصرت و حمایت اصل زکوٰۃ سے مانع نہیں ہے بلکہ اس سے مانع صرف قرابت ہے اور قرابت میں اقرب لی انہی صلی اللہ علیہ وسلم صرف بنو ہاشم ہیں باقی تینوں خاندان (بنو المطلب، بنو نوفل اور بنو عبدالمطلب) قرابت میں برابر ہیں لہذا ان کا حکم بھی یکساں ہوگا۔ (۱)

کیا عورت کے لئے اپنے شوہر کو زکوٰۃ دینا جائز ہے؟

عمر سلیمان بن عامرؓ یلع بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الصدقة علی المسکین صدقة وہی علی ذی الرحم صدقة وصلۃ (رواہ الترمذی)

اس بات پر اتفاق ہے کہ آدمی اپنی بیوی کو زکوٰۃ نہیں دے سکتا ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ عورت کے لئے اپنے فقیر شوہر کو زکوٰۃ دینے کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ حضرت امام شافعی اور حضرات صاحبین وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ عورت کے لئے اپنے فقیر شوہر کو زکوٰۃ دینا جائز ہے۔

جبکہ حضرت امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری، امام مالک وغیرہ حضرات فرماتے ہیں کہ عورت کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے مال کی زکوٰۃ اپنے شوہر کو دے، اور یہی امام احمد کی ایک روایت ہے۔

امام شافعی اور صاحبین بخاری میں حضرت ابوسعید خدری کی روایت سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ حضرت ابوسعید خدری فرماتے ہیں "جاءت زینب امرأة بن مسعود . . . قالت يا نبي الله ابيك امرت اليوم بالصدقة وكان عندي حلي فاردت ان اتصدق به فزعم ابن مسعود انه وولده احق من تصدقت به عليهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق ابن مسعود، زوجك وولدك احق من تصدقت به عليهم"

لیکن امام ابوحنیفہ، امام مالک اور دوسرے حضرات نے مذکورہ حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں صدقہ نفل کا ذکر ہے زکوٰۃ کا ذکر نہیں۔ (۱) والہ اعلم

موالۃ القلوب کو زکوٰۃ دینے کا مسئلہ

"عن صفوان بن أمية قال أعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين وانه لأبعض الخلق إلي، فما زال يعطيني حتى انه لأحب الخلق إلي" (رواه الترمذي)

قرآن کریم میں مصارف صدقات کے تحت موالۃ القلوب کو بھی شامل کیا گیا، علماء نے لکھا ہے کہ موالۃ القلوب کی چوتھیں قسمیں تھیں۔

دو قسموں کا تعلق کافروں سے ہے۔

(۱) کافر نےعطیٰ رجاء خیرہ، (۲) کافر نےعطیٰ مخالفة شرہ،

اور چار قسمیں مسلمانوں سے تعلق رکھتی ہیں،

(۱) مسلم ضعیف اسلامہ نےعطیٰ لتقویٰ علی الإسلام،

(۲) مسلم حسن اسلامہ نےعطیٰ لیرغب نظراء فی الإسلام

(۱) حاشیہ درس لرمادی ۴۰۸/۲، راجع تفصیل هذه المسئلة، صفحہ الطاری: ۳۴/۹، وفتح الملهم ۶۳/۵، اختلاف العلماء، حل معذور للمرافاة أن تعطی ذکھا لابی ذویہا الفقیر

(۳) مسلم یُعْطَى لِیَعْنِ عَمَّا كَرِ الْمُسْلِمِ .

(۴) مسلم یُعْطَى لِیَعْنِ فِی اخِذِ الصَّدَقَاتِ مِنَ الْقِبَالِ الْمُجَاوِرَةِ .

اختلاف العلماء

پھر علماء کے درمیان اس میں اختلاف رہا ہے کہ یہ مصرف اب بھی باقی ہے یا نہیں؟
امام ابو حنیفہ اور امام مالک سے مروی ہے کہ یہ قسم اقسام منسوخ ہو چکی ہیں، امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

امام شافعی کے نزدیک ان چھ قسموں میں سے آخری دو قسمیں اب بھی باقی ہیں اور شروع کے چار قسموں کے بارے میں امام شافعی کے دو قول ہیں اور ان چار میں سے اولین جن کا تعلق کفار سے ہے ان میں اعطاء یعنی دینا رائج ہے، اور باقی دو میں عدم اعطاء۔

جبکہ امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی چھ کی چھ اقسام اب بھی تک مستحب زکوٰۃ ہیں۔

بہر حال شروع کی چار اقسام کے بارے میں امام شافعی سے عدم اعطاء مروی ہے اگرچہ اولین میں 'اعطاء' کا قول رائج ہے۔ (۱)

ایک شخص کو زکوٰۃ کی کتنی مقدار دی جاسکتی ہے؟

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ایک شخص کو زکوٰۃ کی کتنی مقدار دی جاسکتی ہے؟
چنانچہ حضرات حنفیہ کے نزدیک ایک شخص کو نصاب زکوٰۃ سے کم مقدار دی جاسکتی ہے اور بقدر نصاب یا نصاب سے زیادہ دینا مکروہ ہے لہذا یہ کہ وہ شخص مدیون ہو تو پھر اس صورت میں اس کو اتنی مقدار دی جاسکتی ہے کہ اداء دین کے بعد اس کے پاس نصاب سے کم مال باقی رہے، ایسے ہی اگر کوئی شخص اہل عیال ہو تو اس کو اتنی مقدار دی جاسکتی ہے کہ اگر وہ مقدار ان سب پر تقسیم کی جائے تو ہر ایک کے حصہ میں نصاب سے کم آئے۔

امام مالک اور امام احمد کے نزدیک ایک شخص کو اتنی مقدار دی جاسکتی ہے جو اس کو مع عیال کے

(۱) معقبات درس ترمذی ۳۱۲/۲، والخصیل فی فتح المہم ۳۳/۵، القوال العلماء فی حکم اعطاء الحملۃ۔

پورے ایک سال کے لئے کافی ہو۔

امام شافعی کے نزدیک اتنی مقدار دی جاسکتی ہے جو اس کی بقیہ عمر غالب تک کے لئے کافی ہو جائے، اور عمر غالب باسٹھ سال ہے۔

اور سفین ثورنی کا مسلک اس بارے میں یہ ہے کہ ایک شخص کو پچاس درہم سے زائد ندی جائے، اور امام احمد کا ایک قول بھی یہی ہے۔ (۱)

ید علیا اور ید سفلی سے کیا مراد ہے؟

"عن ابي هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لان يبدو احدكم فيحطب على ظهره فيتصدق منه ويستغني به عن الناس خيره له من ان يسأل رجلاً اعطاه او منعه ذلك، فان اليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول" (رواه الترمذي)

ید علیا اور ید سفلی سے کیا مراد ہے؟ اس بارے میں علماء کے متعدد اقوال ہیں۔

- (۱) ید علیا سے مراد ید منقبذہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید سائلہ ہے۔
- (۲) ید علیا سے مراد ید مطلقہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید آخذہ ہے۔
- (۳) ید علیا سے مراد ید اللہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید سائل ہے۔
- (۴) ید علیا سے مراد ید حفظہ ہے (فعلم ان السفلى هي غير المتعققة)
- (۵) ید علیا سے مراد ید آخذہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید مانعہ ہے۔
- (۶) ید سے مراد نعمت ہے، اور مطلب یہ ہے کہ عطیہ کثیرہ عطیہ قلیلہ کے مقابلہ میں بہتر ہے۔ گویا صدقات و خیرات کی ترغیب مقصود ہے۔

(۷) علیا سے مراد ید معطیہ ہے اور سفلی سے مراد ید مانعہ۔ (۲)

ان تمام اقوال میں سے پہلا قول رائج ہے یعنی علیا سے مراد مطلقہ اور سفلی سے مراد ید سائلہ ہے۔

☆☆☆

(۱) راجع لفصل المذكور و لفصل المريد - الدر المنثور ۱۰۵/۳

(۲) دوس ترمذی للأستاذ المکرم ۴۳۲/۲

باب صدقة الفطر

صدقة الفطر کے حکم میں اختلاف

"عن ابن عمر قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعاً من

تمر" (مطل علیہ)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ صدقة الفطر فرض ہے یا واجب؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صدقة الفطر واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض ہے۔

ترمذیؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں فرض کی تصریح موجود ہے۔

حنفیہ کا استدلال عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت سے ہے جس میں وہ

فرماتے ہیں "ان السبي صلى الله عليه وسلم بعث مائة ألفي فجاج مكة، الا ان صدقة الفطر

وجبة على كل مسلم . الخ" اس روایت میں وجوب کی تصریح ہے۔ (۱)

حدیث باب کا جواب علامہ کاسینی نے یہ دیا ہے کہ یہاں فرض، قدر اور تقدیر کے معنی میں ہے،

کیونکہ فرض کے معنی لغت میں تقدیر کے ہیں، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "فنصف ما فرغتم

ای قلوبکم" (۲)

صدقة الفطر کے نصاب میں اختلاف

صدقة الفطر کے نصاب میں بھی اختلاف ہے کہ اس کے لئے کوئی نصاب مقرر ہے یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقة الفطر کے وجوب کے لئے کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ یہ ہر اس شخص پر

واجب ہے جس کے پاس "قوت يوم و ليلة" یعنی ایک دن ایک رات کی غذا ہو۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صدقة الفطر کا وہی نصاب ہے جو زکوۃ کا ہے اگرچہ مال کا نامی ہونا

شرط نہیں ہے، اور نہ ہی حوالان حول شرط ہے۔ (۳)

(۱) مظهر المنہج، محمد الفاری ۱۰۸/۲، وشرح مسلم للنووی ۳۱۷/۱، وفتح الملہم ۲۳/۵، اقوال العلماء فی

صدقة الفطر، طرہ، نووی، ص ۲

(۲) معارج التبحر ۲۲۱/۳، راسع لتفہیل المسائل المتعلقة بصدقة الفطر، الدر المنثور ۷۸/۳

(۳) مظهر المنہج، معارف الخس ۳۰۱/۵، والمعنی لابی قدامہ ۳۶۲/۲، وبلل المجهود ۱۳۶/۸

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ پورے ذخیرہ حدیث میں کہیں بھی صدقۃ الفطر کا کوئی نصاب بیان نہیں کیا گیا لہذا "قوت یوم وليلة" رکھنے والا بھی اس حکم میں شامل ہے۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ احادیث میں جا بجا صدقۃ الفطر کو زکوۃ الفطر کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث باب میں "زکوۃ الفطر" ہی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو نصاب زکوۃ کا ہے وہی بحیث صدقۃ الفطر کا ہے۔

نیز قرآن کریم میں بھی صدقۃ الفطر پر زکوۃ ہی کا اطلاق کیا گیا ہے، مثلاً "قد اطلع من نزغی و ذکر اسم ربہ فصلی"۔ اس میں بہت سے مفسرین کے قول کے مطابق "صلوۃ" سے مراد "صلوۃ العید" ہے اور "نزغی" سے مراد صدقۃ الفطر کی ادائیگی، لہذا جب صدقۃ الفطر کو زکوۃ قرار دیا گیا تو اس کا نصاب بھی وہی ہوگا، جو زکوۃ کا ہے۔ (۱)

صدقۃ الفطر کی مقدار میں اختلاف

"عن ابی سعید الخدری قال: کنا نخرج زکوۃ الفطر اداکان فیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صاعاً من طعام او صاعاً من شعیر۔ الخ" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ صدقۃ الفطر میں تمام اجناس یعنی (گندم، جو، کھجور اور کشمش) میں ایک صاع فی کس واجب ہوتا ہے یا گندم اور دوسرے اجناس کے درمیان فرق ہے؟

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقۃ الفطر میں خیرہ گندم دیا جائے یا جو یا کھجور یا کشمش سب کا ایک صاع فی کس واجب ہوتا ہے۔

اس کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گندم کا نصف صاع اور دیگر اجناس کا ایک صاع واجب ہوتا ہے۔ (۲)

(۱) ملخص من درم ترمذی ۲/۳۲۱، وکذا فی الدر المنثور ۳/۴۹، ولفحات النبیح ۳/۲۲۲

(۲) راجع لفصل الملعب، معارف السنن ۵/۳۰۵، فتح الملہم ۵/۲۵۰، اقوال العلماء فی ان الفطر الواجب فی صدقۃ الفطر من البر صاع لوصف صاع؟

والا علیہ السلام

۱۲۳۵ھ کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب سے ہے جس میں لفظ طعام استعمال کیا گیا ہے جس کو ائمہ ۱۲۳۵ھ نے گندم کے معنی پر محمول کیا ہے۔
 دینیہ کا استدلال نماویؒ میں حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی روایت سے ہے "قلت کسا لودی زکوٰۃ الفطر علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مذہب من فطخ (گندم)۔"
 نیز نماویؒ ہی میں حضرت سعید بن المسیبؓ سے مرسل مروی ہے "إن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر مذہب من حنطہ"
 اور یہ بات ظاہر ہے کہ ایک صاع چار روپے کا ہوتا ہے لہذا دو روپے نصف صاع کے مساوی ہوں گے۔
 اور احادیث مذکورہ میں دو روپے کا ذکر ہے۔

جہاں تک حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے اس میں "صاعاً من طعام" کا جو لفظ آیا ہے وہ بڑے نزدیک اس میں "طعام" سے مراد گندم نہیں بلکہ جواریا یا جو وغیرہ ہے گندم پر لفظ "طعام" کا الحاق اس وقت سے شروع واجب ہے گندم کا استعمال بڑھا لیکن عہد رسالت میں بعد کے زمانوں کی طرح لوگوں کی عام غذا گندم نہیں تھی اور اس وقت طعام کا لفظ بول کر جواریا یا جو وغیرہ مراد لیا جاتا تھا۔ (۱)

غلام کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالنے کا حکم

"عن عبد اللہ بن عمرؓ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر من تمر أو صاعاً من تمر أو صاعاً من شعیر علی کل حر أو عبد ذکر أو أنثی من المسلمین" (رد المحتار)

صدقۃ الفطر کے بارے میں ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ صدقۃ الفطر صرف مسلمان غلاموں کی طرف سے نکالنا واجب ہے یا کافر غلاموں کی طرف سے بھی؟

چنانچہ حدیث باب میں "من المسلمین" کے الفاظ سے استدلال کر کے ائمہ ۱۲۳۵ھ یہ فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر صرف مسلمان غلاموں کی طرف سے نکالنا واجب ہے، کافر غلاموں کی طرف سے نہیں۔
 لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام اسحاقؒ بن راہویہؒ کے نزدیک غلام خواہ مسلمان ہو یا کافر اس کی طرف

(۱) مجمع من فروع فہمیدی ۳/۲۲۲ و کتاب فی المعانی الصلیح ۳/۲۲۷ و مجمع الباری ۵/۱۷۲

سے زکوۃ الفطر نکالنا موسیقی پر واجب ہے۔ (۱)

حمید حدیث باب میں "من المسلمین" کے الفاظ کو غلاموں کے ساتھ متعلق قرار نہیں دیتے بلکہ یہ فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق "من تجب علیہ الصدقة" سے ہے یعنی صدقۃ الفطر مسلمانوں پر واجب ہے کافروں پر نہیں۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ابن ہشام کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ وہ اپنے مسلمان اور کافر دونوں قسم کے غلاموں کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالتے تھے، حالانکہ وہی حدیث باب کے راوی ہیں۔ (۲)

صدقۃ الفطر کی تقدیم کب تک جائز ہے؟

"عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بأحراج الزکوۃ قبل العید للصلوة يوم الفطر" (رواہ الترمذی)

ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ صدقۃ الفطر کی ادائیگی نماز عید کے لئے جانے سے پہلے مستحب ہے، اور محام اسنن میں اس کو عام الملیٰ علم کا قول قرار دیا ہے۔

پھر عید الفطر سے قبل صدقۃ الفطر کی ادائیگی کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک یا دو سال پہلے بھی ادائیگی درست ہے۔

جبکہ خلف بن ایوبؒ اس بات کے قائل ہیں کہ ایک مہینہ قبل ادائیگی درست ہے۔

اور امام حنبلہؒ کے نزدیک ایک یا دو دن پہلے تو اس کی ادائیگی درست ہے اس سے پہلے نہیں۔

درشافعیہ کی اس بارے میں تین روایتیں ہیں (۱) پورے سال میں ادائیگی درست ہے

۔ (۲) رمضان و رمضان میں ادائیگی درست ہے۔ (۳) رمضان کی پہلی صبح صادق طلوع ہونے کے

بعد ادائیگی درست ہے البتہ رمضان کی پہلی شب میں ادائیگی صحیح نہیں، جمہور شافعیہ نے ان میں سے دوسری صورت کو ترجیح دی ہے۔ (۳)

(۱) انظر لمصنف المصنف، عمدة القاری ۱۰/۵

(۲) ملخصاً من فرس سرمدی ۲/۲۲۷، و انظر أيضاً، نصاب التفتیح ۲۲۵/۳ و إتمام النوری ۱۰/۵، و فتح الملہم ۲۵۵، اقوال العلماء فی أن صدقة الفطر تجب علی المملکة کفرام لا

(۳) راجع، معارف السنن ۲/۱۳۵، والمجموع شرح المہذب ۲۲۸/۶، والمعنی لابن قدامة ۶۸/۳

پھر اگر صدقہ الفطر کی ادائیگی نماز عید سے فارغ ہو کر کی گئی تو اس کو ادا سمجھ جائے گا قضا نہیں اور
تاجر کا جو گناہ ہوا ہو گا وہ بھی ادائیگی سے ساقط ہو جائے گا لیکن شافعیہ کے نزدیک عید کا دن گزرنے کے بعد
اس کی ادائیگی ادا نہیں ہے بلکہ قضا ہے، حنبلیہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

وہ تمام روایات جن سے رمضان میں صدقہ دینے کی فضیلت معلوم ہوتی ہے جو از تقدیم پر دلالت
کرتی ہیں، مثلاً بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یجرؤ الناس، وکان أجود ما یکون فی رمضان الخ" (۱)



کتاب الصوم

صوم کے لغوی و اصطلاحی معنی

صوم کے لغوی معنی ہیں "الإمساك مطلقاً" یعنی "مطلقاً زونا"۔

اور اصطلاح شرع میں صوم کہتے ہیں "الإمساك عن المفطرات الثلاثة (أي الأكل والشرب والحجماع) مع النية من طلوع الفجر إلى غروب الشمس" یعنی "لا اکل نہ کرے غروب آفتاب تک روزہ کی نیت کے ساتھ مفطرات ثلاثی کا نہ کھانے پینے اور جماع نہ کرے۔ (۱)"

صوم رمضان سے قبل کوئی روزہ فرض تھا یا نہیں؟

ماور رمضان کے روزوں کی فرضیت تھوہل قبلہ کے بعد ہجرت کے دوسرے سال شہان کے مہینہ میں ہوئی، اس سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ عاشوراء اور ایام بیض کے روزے رکھتے تھے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ روزے اس وقت فرض تھے یا نہیں؟
حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ روزے اس وقت فرض تھے۔

جبکہ شافعیہ اس کے قائل ہیں کہ صیام رمضان سے قبل کوئی روزہ فرض نہ تھا، بلکہ عاشوراء وغیرہ کے روزے پہلے بھی سنت تھے اور اب بھی سنت ہیں۔

حنفیہ کے قول کی تائید ابوداؤد کی ایک روایت سے ہوتی ہے "عن عبدالرحمن بن سلمة عن عمه أن أسلم (قبيلة) أئمت السبي صلي الله عليه وسلم فقال (أي النبي صلي الله عليه وسلم) صمتكم يومكم هذا؟ (أي عاشوراء) قالوا لا، قال: فأتيتوا بغيره يومكم والقصوه، فقال أبو داؤد: يعني يوم عاشوراء" اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عاشوراء کے روزے کی قضا کا حکم دیا اور قضا فرض و واجب ہی کی ہوتی ہے۔

پھر چونکہ صوم رمضان کی فرضیت کے بعد صوم عاشوراء وغیرہ کی عدم فرضیت پر اجماع سے اس لئے اب عمل مذکورہ اختداف کا کوئی ثمر و فائدہ نہ ہوگا۔ (۱)

یوم الشک کے روزے کا حکم

”عن صلة بن راف قال كنا عند عمار بن ياسر فقال عمار بن ياسر من صام

اليوم الذي يشك فيه فقد عصى ابا العاسم صلى الله عليه وسلم“ (رواه الترمذي)

”یوم الشک“ سے مراد میں شعبان ہے، اس دن میں اگر کوئی شخص اس خیال سے روزہ رکھے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ دن رمضان کا ہو، اور ہمیں چاند نظر نہ آیا ہو تو اس بیت سے روزہ رکھنا باتفاق ائمہ مکروہ تحریمی ہے، اور حدیث باب کامل حنفیہ سے نزدیک یہی ہے۔

پھر اگر کوئی شخص کسی خاص دن، قمری، شمسی، یا عادی ہو اور وہی دن اتفاق سے یوم الشک ہو تو اس کے لئے بیعت نفل روزہ رکھنا باتفاق ہائے مذہب ہے اور اگر عادت کے بغیر کوئی شخص یوم الشک میں بیعت نفل روزہ رکھنا چاہے تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ مطلقاً جائز ہے۔

حنفیہ کے نزدیک عوام کے لئے ناجائز اور خواص کے لئے جائز ہے۔ (۲)

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ”لا تصلحوا الشهر يوم ولا يومين ولا ان يوافق ذلك صوما كان يصومه احدكم“ الخ سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں نئی مطلق ہے اور عوام و خواص کی کوئی تفریق نہیں۔

حمیہ کا کہنا یہ ہے کہ اس میں کسی کی علت رمضان کا شک ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو شخص پہلے سے کسی مہینے میں روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہ دن یوم الشک میں آجائے اسے حدیث باب میں روزہ رکھنے کی جارت دی گئی ہے کیونکہ وہاں پر رمضان کے شک کا کوئی اختار نہیں اسی پر خواص کو بھی قیاس کیا جائے گا

(۱) دس ترمذی ۲۳۲۲ و جامع ترمذی ۲۰۱۶ و فتح الباری ۸۷۱

(۲) جامع محمدی القاری ۲۷۹ و تفصیل فی اوامر المسلمین ۸۳/۳ و فتح العالم ۱۸۸۵، مستند یوم

الشک و اقوال العلماء فی صومہ .. الخ

ہر اپنے علم و فقہ کی بناء پر شکوک و سادس میں نہیں پڑیں گے بلکہ خاص میں لفظ سے روزہ رکھیں گے، البتہ عوام چونکہ ان سادس کو دور کرنے پر قادر نہیں ہوتے اس لئے انہیں روزہ رکھنے سے منع کیا جائے گا۔ (۱)

کیا اختلاف مطالع معتبر ہے؟

”احرمی کربب ان ام المصل مست الحارث بعثہ الی معاویۃ بالشام قال۔
لقد مت الشام لقصبت حاجتها واستهل علی ہلال رمضان واما بالشام فرأینا الهلال لیلۃ
الجمعة فقال ابن عباس: لا یکن رأینا لیلۃ السبت ... فقلت، الا لکنی ہر لیلۃ
معاویۃ وصامہ؟ قال: لا، کذا امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ (رواہ الترمذی)

یہ ایک مشہور اختلافی مسئلہ ہے کہ اختلاف مطالع شرعاً معتبر ہے یا نہیں؟ (۲)

چنانچہ حدیث باب سے ائمہ ثلاثہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اختلاف مطالع شرعاً معتبر ہے، لہذا ایک مطلع کی روایت دوسرے مطلع کے لئے کافی نہیں بلکہ ہر شہر کے لوگ اپنی روایت کا الگ اعتبار کریں گے، لہذا ایک مطلع کے لوگوں کا مہینہ دوسرے مطلع والوں کے مہینہ سے پہلے بھی شروع ہو سکتا ہے۔ لیکن حنفیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہیں لہذا اگر کسی ایک شہر میں چاند نظر آجائے تو دوسرے شہر کے لوگ اس کے مطابق رمضان یا عید کر سکتے ہیں خواہ انہیں چاند نظر نہ آئے بشرطیکہ اس شہر میں روایت ہلال کا ثبوت شرعی طریقہ سے ہو جائے یعنی شہادت سے یا شہادت علی الشہادت سے یا شہادت علی التصاد سے یا استفاضہ خبر سے۔

البتہ متاخرین حنفیہ میں سے حافظ زطلی نے کنز کی شرح میں لکھا ہے کہ بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع ہمارے نزدیک بھی معتبر ہے، لہذا بلاد بعیدہ کی روایت کافی نہیں، متاخرین نے اسی توں پر فتویٰ دیا ہے۔ بلاد قریبہ اور بعیدہ کا معیار

لیکن بلاد قریبہ اور بعیدہ کی تفریق کا کیا معیار ہوگا؟ اس کی وضاحت کتب فقہ میں نہیں ہے، البتہ علامہ عثمانی نے فتح الہیوم میں اس کا یہ معیار تجویز فرمایا ہے کہ جو بلاد اتنی دور ہوں کہ ان کے اختلاف مطالع

(۱) درم ترمذی ۲/۳۲۸، وکنالی الترمذی ۳/۱۸۴، وفتح التفتیح ۳/۲۳۶، وتمام الباری ۱۵/۵۰

(۲) راجع لتفصیل هذه المسئلة، بین الحنفی ۱/۳۱۶، ج۱ - ۳۲۲، ولو جرح المسئلک ۳/۳، و معارف السنن

کا اعتبار نہ کرنے سے دو دن کا فرق پڑ جائے وہاں اختلاف مطالع معتبر ہوگا (یعنی ایک جگہ کی رویت دوسری جگہ کے لئے کافی نہ ہوگی) کیونکہ اگر ایسے بلاد بعیدہ میں بھی اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کیا جائے تو مہینہ یا اٹھائیس دن کا یا اکتیس دن کا ہو سکتا ہے جس کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں۔

اور جہاں دو دن سے کم فرق ہو وہاں اختلاف مطالع معتبر نہیں ہوگا ایسی صورت میں ایک شہر کی رویت دوسرے شہر کے لئے کافی ہو سکتی ہے۔

حدیث باب کی توجیہات

حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب چونکہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے عین مطابق اور ان کی مستدل ہے اس لئے حنفیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔

ایک یہ کہ حضرت ابن عباسؓ کا یہ فیصلہ اس بات پر مبنی تھا کہ انہوں نے شام کو مدینہ طیبہ کے مقابلہ میں بلاد بعیدہ میں سے شمار کیا اور بلاد کا ثرب و تعدد ایک اجتہادی چیز ہے۔

اور ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک اگرچہ اختلاف مطالع معتبر نہیں تھا اور شام کی رویت مدینہ طیبہ کے لئے کافی ہو سکتی تھی لیکن چونکہ خبر دینے والے صرف حضرت کریمؓ تھے اور نصاب شہادت موجود نہ تھا اس لئے حضرت ابن عباسؓ نے اسے قبول نہ کیا۔

بہر حال بلاد بعیدہ میں متاخرین حنفیہ کا مسلک بھی ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے یعنی ایسی صورت میں اختلاف مطالع معتبر ہے۔ (۱)

کھجور سے افطار کرنے کی حیثیت

"عن انس بن مالک قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من وجده تمرًا

فلفطر عليه، ومن لا فلفطر على ماء الخ" (رواه الترمذی)

اس حدیث سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ افطار حلال و طیب چیز سے ہونا چاہئے، خود وہ چیز کھجور ہو یا پانی، یا کوئی اور چیز البتہ کھجور سے افطار کرنا افضل و مستحب ہے، اور کھجور کے نہ ملنے کی صورت میں پانی سے افطار مستحب ہے۔

(۱) ملخصاً دوس ترمذی ۳۴۷/۲، والترمذی ۱۸۳/۳، جامع تفسیر الجامع، إمام دارمی ۴۹۰/۵،

ولمعه الملوہ ۱۹۷/۵، باب بیان أن لكل الملوہم ... الخ

اور یہی جمہور کا مسلک ہے، چنانچہ جمہور کے نزدیک حدیث باب میں "فلیفطر" کا صیغہ امر بالاتفاق انتخاب کے لئے ہے۔

البتہ ظاہر یہ نہیں ہے کہ اس امر کو وجوب پر محمول کر سکتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک کھجور موجود ہونے کی صورت میں اس سے، ورنہ پانی سے افطار کرنا واجب ہے، اور ایسا نہ کرنے کی صورت میں وہ گنہگار ہوگا اگرچہ روزہ درست ہو جائے گا۔

اس کا جواب دینا ہے کہ حدیث باب میں مذکور امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ انتخاب کے لئے ہے۔ (۱)

کیا غیبت وغیرہ سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے؟

"عن ابی ہریرۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من لم یذغ قول الرود والعمل به فلیس لله حاجۃ بأن یذغ طعامه وشرابه" (رواہ الترمذی)

علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ غیبت، چٹل خوری اور جھوٹ جیسے گناہ کبیرہ سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے یا نہیں؟

جمہور اکثر عدم فساد کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ باتیں اگرچہ کمال صوم کے ستانی ہیں لیکن مفسد صوم نہیں۔

البتہ سفیاں ثورنی کے بارے میں منقول ہے کہ وہ غیبت سے فساد صوم کے قائل ہیں، غالباً ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

اور قیاس سے بھی ظاہر ان کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اکل و شرب اپنی ذات کے اعتبار سے مباح ہیں اور روزے میں عارضی طور پر ممنوع ہو جاتے ہیں جبکہ غیبت اپنی ذات ہی کے اعتبار سے حرام ہے اور روزے میں اس کی شاعت اور برائی مزید بڑھ جاتی ہے جیسا کہ حدیث باب میں فرمایا گیا کہ جو شخص بد گفتاری اور بد کرداری نہ چھوڑے تو اللہ تعالیٰ کو اس کی پروا نہیں کہ وہ شخص اپنا کھانا پینا چھوڑ دے، اس کا اتفاق یہی ہے کہ جب اکل و شرب (جو مباح فی نفسہ ہیں) سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے تو غیبت (جو فی نفسہ بھی حرام ہے) سے بھی روزہ ٹوٹ جانا چاہئے۔

لیکن بہر حال جمہور اسی کے قائل ہیں کہ غیبت وغیرہ سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اگرچہ اس میں کمال بھی پیدا نہیں ہوتا، حدیث باب کا بھی ان کے نزدیک یہی مطلب ہے۔ (۱)

سفر میں افطار افضل ہے یا صیام؟

”عن جابر بن عبد اللہؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج إلى مكة عام الفتح لصيام حتى بلغ كراع الغميم وصام الناس معه، فقليل له: إن الناس شق عليهم الصيام وإن الناس يظنون فيما فعلت فدا عاقد ح من ماء بعد العصر فشرب والناس يظنون إليه فافطر بعضهم وصام بعضهم فبلغه أن ما أصاموا فقال: أولئك العصاة“ (رواه الترمذي)

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ سفر کی حالت میں روزہ نہ رکھا جائز ہے، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ افضل کیا ہے؟

- (۱) امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ رکھنا افضل ہے، لیکن شدید مشقت کا اندیشہ ہو تو افطار افضل ہے۔
- (۲) امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک سفر میں مطلقاً افطار افضل ہے عملاً بالرضیۃ (یعنی رخصت پر عمل کرنے کی بناء پر)۔ (امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے)
- (۳) بعض اہل نواہر کا مسلک یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا علی الاطلاق ناجائز ہے۔ (۲)

دلائل احمدیہ

اہل نواہر کا استدلال حدیث باب میں ”اولئك العصاة“ کے جملہ سے ہے۔
اور امام احمدؒ کا استدلال صحیح بخاری کی ایک حدیث سے ہے جس میں آپؐ نے ارشاد فرمایا ”لیس من البر الصوم فی السفر“۔
جمہور ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ سے روزہ رکھنا ثابت ہے۔ مثلاً

- (۱) ترمذی میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے ”کانا صوم مع النبی صلی اللہ

(۱) موس خرمی ۲/۳۶۰

(۲) انظر تفصیل المسألة، المجموع شرح المہذب ۲/۳۶۵

عليه وسلم في شهر رمضان لماعتاب على الصائم صومه ولا على المفطر فطره“.

(۲)۔ حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے ”ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان

يصوم في السفر ويفطر... الخ“ (رواه احمد)

پھر جمہور کے نزدیک حدیث باب اور ”ليس من البر... الخ“ دونوں اسی صورت پر محمول ہیں جبکہ شدید مشقت کا اندیشہ ہو چنانچہ حدیث باب میں تو یہ تصریح موجود ہے ہے ”ان الناس شقي عليهم الصيام“ اور جہاں تک صحیح بخاری کی روایت کا تعلق ہے سو وہ ایک ایسے شخص کے بارے میں ہے جو سفر میں روزہ رکھ کر لب دم آگیا تھا، اور ناقابل برداشت مشقت کی صورت میں سفر میں افطار کی انفعالییت کے ہم بھی قائل ہیں۔ (۱)

سفر میں روزہ رکھ کر درمیان میں افطار کرنے کا حکم

حدیث باب کے تحت دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھ کر درمیان میں افطار کرنا جائز ہے (۲)

یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک سفر کی حالت میں بھی بغیر اضطرار کے افطار جائز نہیں۔

امام شافعیؒ وغیرہ اس کو علی الاطلاق جائز کہتے ہیں، اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپؐ کے عصر کے بعد روزہ افطار کرنے کا ذکر ہے۔

اس کا جواب دیتے ہوئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ فتاویٰ تانار خانہ میں تصریح ہے کہ مجاہدین کے لئے حنفیہ کے نزدیک بھی روزہ رکھ کر افطار کرنا جائز ہے خواہ اضطرار کی حالت نہ ہو لہذا حدیث باب سے حنفیہ کے خلاف استدلال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ اس موقع پر جہاد ہی کے لئے تشریف لے جا رہے تھے۔ چنانچہ ترمذیؒ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مروی ہے ”قال لما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم عام الفتح من الظهران ، فاذا نزلنا بلقاء العدو فامرنا بالفطر فافطروا أجمعين“ (۳)۔

(۱) دوس ترمذی ۴۶۳/۲، وکذا علی الظہر المنعوض ۲۲۳/۳، وفتح الباری ۲۶۸/۲، وفتح الملہم ۲۳۱/۵

۱۔ اختلاف العلماء فی اجزاء الصوم فی السفر عن القرطبي ومعه الاصل فی حق المسافر للصيام فيه ملاب

(۲) راجع تفصیل المسائل، فتح الباری ۱۵۶/۳، ومعارف السنن ۳۸/۶

(۳) دوس ترمذی ۳۶۵/۲، وانظر ايضاً، الظہر المنعوض، ۲۲۹/۳، وفتح الباری ۵۳۶/۵

ارادۂ سفر کے وقت گھر میں افطار کرنا جائز ہے یا نہیں؟

”عن محمد بن کعب انه قال انبت انس بن مالک فی رمضان وهو یرویہ سفراً وقد راحلت له راحلته ولبس ثياب السفر، فذعا بطعام فاکل، فقلت له سنة؟ فقال: سنة ثم ركب“ (رواه الترمذی)

ارادۂ سفر کے وقت گھر میں افطار کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ (۱)
امام احمد اور امام اسحاق یہ کہتے ہیں کہ جس روز سفر کا ارادہ ہو اس دن اپنے گھر میں بھی افطار کرنا جائز ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

حنفیہ اور جمہور کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ کوئی شخص ارادۂ سفر کرے اور خروج من البلد سے پہلے روزہ چھوڑ دے، پھر اگر صبح صادق ارادۂ سفر کرنے والے پر اس کے گھر میں طلوع ہوئی ہے تو اس پر روزہ رکھنا بھی واجب ہے، اور خروج من البلد کے بعد بغیر عذر کے اس روزہ کو توڑنا بھی جائز نہیں بلکہ اتمام واجب ہے، البتہ اگر خروج من البلد کے فوراً بعد ہی روزہ شروع ہو رہا ہو تو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اگر چہ اس صورت میں افضل روزہ رکھنا ہی ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب فتح مکہ کے لئے رمضان میں چلے تو آپ نے افطار نہیں کیا بلکہ روزہ رکھا جبکہ بعد کے ایام میں آپ نے افطار بھی کیا، چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج عام الفتح فی رمضان فصام حتی بلغ الکدید، ثم افطر“۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ اس بارے میں صریح نہیں کہ حضرت انسؓ نے اپنے وطن میں کھانا کھایا تھا بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ راستہ کی کسی منزل کا واقعہ ہو۔ (۲)

حاملہ اور مرضیہ کے لئے افطار کا حکم

”عن انس بن مالک الکعبی، قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ان اللہ وضع

عن المسافر شرط الصلوة، والصوم عن المسافر وعن المرضع والحلی“ (رواه الترمذی)

(۱) انظر للتفصیل، بدائع الصنائع، ۱/۲۳۲، والبحر الرائق، ۲/۲۸۲، ومعارف السنن، ۶/۲۱۱

(۲) ترمذی، ۲/۵۳۱

حاملہ اس عورت کو کہتے ہیں جس کے پیٹ میں جنین (بچہ) ہو، اور مرضعہ اس عورت کو کہتے ہیں جو بچے کو دودھ پلاتی ہو اور اس دودھ پینے والے بچہ کو رضیع کہا جاتا ہے۔

حاملہ اور مرضعہ عورت کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اگر ان کو اپنے نفس پر کسی قسم کا خطرہ ہو تو ان کے لئے افطار کرنا جائز ہے اس صورت میں وہ دونوں بعد میں روزوں کی قضاء کریں گی اور ان پر فدیہ نہ ہوگا، (۱) یہاں تک کی بات میں اتفاق ہے، پھر اگر روزہ رکھنے سے حاملہ کو اپنے جنین اور مرضعہ کو اپنے رضیع کے بارے میں کوئی خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی ان دونوں کے لئے افطار کرنا بالاتفاق جائز ہے، پھر ان میں اختلاف ہے۔ (۲)

امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اس صورت میں ان کے ذمہ صرف قضاء لازم ہوگی، امام اوزاعی اور سفیان ثوری وغیرہ کا مسلک بھی یہی ہے، ان حضرات کی دلیل حدیث باب ہے، جس میں فدیہ طعام کا کوئی حکم نہیں دیا گیا۔

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک ایسی صورت میں یہ دونوں قضاء بھی کریں گی اور فدیہ بھی دیں گی، امام مالک کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

جبکہ امام مالک کی دوسری روایت اور حضرت لیث کا مسلک یہ ہے کہ حاملہ قضاء تو کرے گی لیکن اس کے ذمہ فدیہ نہیں ہے جبکہ مرضعہ کے ذمہ قضاء بھی ہے اور فدیہ بھی۔

اور امام اسحاق کے نزدیک ان کے ذمہ فدیہ طعام تو ہے لیکن قضاء نہیں، حضرت ابن عمر، حضرت ابن عباس اور ابن جبر سے بھی یہی مروی ہے۔ (۳)

صوم میں نیابت کا حکم

”عن یزید قال: كنت جالساً عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ أتته امرأة.....

فقالت: يا رسول الله! كان عليهما (أي علي أمهما) صوم شهر، أفأصوم عنها؟ قال: صومي عنها

الح (رواه الترمذی)

(۱) کلمہ رضیع مختلف علی النفس.

(۲) راجع المجموع شرح المہذب ۲/۲۶۸، ومعارف السنن ۱/۶۰.

(۳) ترمذی ۲/۳۶۷، وکنز الدقائق ۳/۱۷۳، وشفاعت التلمیذ ۳/۲۷۱، وکنف طبری، کتاب

النفس ص ۵۱.

اس بارے میں اختلاف ہے کہ ”صوم“ میں نیابت درست ہے یا نہیں؟

عبادات کی قسمیں

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ عبادات کی قسمیں تین ہیں:

(۱) ایک قسم ہے عبادات بدنہ جیسے نماز اور روزہ، ان میں کسی دوسرے کی طرف

نیابت درست نہیں ہے۔

(۲) دوسری قسم ہے عبادات مالیہ جیسے زکوٰۃ، قربانی وغیرہ، ان میں نیابت مطلقہ

درست ہے یعنی حاجت قدرت میں بھی درست ہے اور حاجت عجز میں بھی۔

(۳) تیسری قسم ہے عبادات مرکبہ کی، جیسے حج وغیرہ، ان میں صرف حالت عجز میں نیابت

درست ہے، حاجت قدرت میں نہیں۔ (۱)

مسئلۃ الباب کا حکم

اگر کسی شخص کا انتقال ہو جائے اور اس کے ذمہ کچھ روزے واجب ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ ایک یہ کہ رمضان کا مہینہ گزر جانے کے بعد اس کو اتنا وقت ملا ہو کہ وہ اس میں روزوں کی

قضاء کر سکتا تھا۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ان فوت شدہ روزوں کی قضاء ممکن نہ رہی ہو، باین طور کہ اس کا

رمضان ہی کے مہینہ میں انتقال ہوا ہو یا رمضان کے بعد وہ معذور ہی رہا ہو اور قضاء کے لئے اس کو وقت نہ ملا

اور اسی حالت میں وہ فوت ہو گیا، اس دوسری صورت میں جمہور کے نزدیک ان روزوں کے بدلے میں نہ

فدیہ لازم ہے اور نہ مرنے والے پر فوت شدہ روزوں کا کوئی گناہ ہوگا۔ (۲)

پہلی صورت کے حکم میں مذاہب ائمہ

پہلی صورت جس میں فوت شدہ روزوں کی قضاء ممکن رہی ہو اس میں ائمہ کے تین (۳) مذاہب ہیں:

(۱) الہدایہ، ۱/۲۹۶

(۲) البتہ طوائف اور مذاہب کہتے ہیں کہ ان روزوں کا دیہ لازم ہوگا۔ دن کے ہر ایک مسکین کو کھانا کلائے۔ جامع الہدایہ، ص ۱۷۸ و ۱۷۹

شعبات النہج ۳/۲۷۳ مسوياً إلى المجموع شرح المہذب ۶/۳۷۲

(۳) جامع الفصول المطالع، المجموع شرح المہذب ۶/۳۷۲

(۱)۔ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام ثوریؒ کے نزدیک ولی کے لئے میت کی طرف سے نیابتِ روزہ رکھنا جائز نہیں، البتہ میت کی وصیت پر فدیہ ادا کرے، امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے۔

(۲) امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ ولی کا میت کی طرف سے روزہ رکھنا جائز ہے، اور امام نوویؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔ (۱)

(۳) امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ نے صوم رمضان اور صوم نذر میں فرق کیا ہے کہ صوم نذر میں ولی کے لئے میت کی طرف سے روزہ رکھنا جائز ہے صوم رمضان میں نہیں۔ (۲)

مستدلاتِ ائمہ

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا استدلال حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہے "صومي عنها"۔ (۳)

جمہور کا استدلال نسائی میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہے "قال: لا يصلي احد عن احد ولا يصوم احد عن احد"۔

صحابہ کرامؓ کا تعامل بھی اسی کی تائید کرتا ہے کیونکہ کسی صحابی سے یہ منقول نہیں کہ اس نے کسی میت کی طرف سے روزے رکھے ہوں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ جمہور کی استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے منسوخ ہے یا ان صحابیؓ کی خصوصیت ہے یا پھر اس کا مطلب یہ ہے کہ روزے اپنی طرف سے رکھو اور اس کا ثواب اپنی والدہ کو پہنچا دو۔ (۴)

صوم کی حالت میں قیء ہونے کا مسئلہ

"عن أبي حميد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث

لا يعطرن الصائم الحجامة والقيء والاحتلام" (رواه الترمذي)

(۱) طائس، حسن بھرتی، برقی مذاہب، بیروت اور دہلی، دار الفکر، ص ۵۷/۱، معارف السنہ ۲۸۵/۵

(۲) راجع لطعیل مسئلہ "النیابة فی العبادة" عمدة القاری ۱/۵۷، معارف السنہ ۲۸۵/۵

(۳) النظر لمیرزا الدلائل، حاشیہ ترمذی ۳/۱۸، ونفحات التلخیص ۳/۲۷۳

(۴) راجع، نفحات التلخیص ۳/۲۷۳، وخرس ترمذی ۲/۷۱، والدر المنطوق ۳/۲۲۲، وفتح المعلوم ۱۵۰

۳۷۸، اقوال العلماء فی الہیجور والصیام عن النبی ام لا ؟

اترے اور بعد کا اس پر اتفاق ہے کہ روزہ کی حالت میں اگر خود بخود قے آئے تو روزہ قاسد نہیں ہوتا اور اگر قصد اُتے کی جائے تو روزہ قاسد ہو جاتا ہے، البتہ خفیہ کے ہاں اس بارے میں تفصیل ہے۔ چنانچہ علامہ ابن نجیم نے ”البحر الرائق“ میں قے کی بارہ صورتیں بیان کی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے کہ قے یا خود آئی ہوگی یا قصد الائی گئی ہوگی، دونوں صورتوں میں منہ بھر کے ہوگی یا نہیں، پھر ان میں سے ہر ایک صورت میں یا وہ خارج ہوگئی ہوگی یا خود بخود واپس ہوگئی ہوگی یا قصد اسے واپس کر لیا گیا ہوگا، یہ کل بارہ صورتیں ہوں گی، صاحب ”بحر“ فرماتے ہیں کہ ان میں سے صرف دو صورتیں ناقض صوم ہیں، ایک یہ کہ منہ بھر کے قے ہو اور صائم اس کا اعادہ کر لے یعنی نگل لے، دوسرے یہ کہ عمدہ منہ بھر کے قے کرے، باقی کوئی صورت مفید صوم نہیں۔ (۱)

حالت صوم میں اکل و شرب ناسیا کا حکم

”عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اکل او شرب ناسیا فلا یفطر لئلا یحسبوا هو ررق ورقہ اللہ“ (رواہ الفردی)

حالت صوم میں اکل و شرب اور جماع ناسیا (یعنی بھول کر کھانے پینے اور جماع کرنے) کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں فقہ کا تصور اس اختلاف ہے۔

چنانچہ احناف اور شوافع کے یہاں اکل و شرب اور جماع ناسیا مفید صوم نہیں، خواہ صوم رمضان ہو یا غیر رمضان۔

حضرت ربیعہ اور مالکیہ کے یہاں ان میں سے ہر ایک مفید صوم ہے اور اس پر قضاء واجب ہے، کفارہ نہیں۔

حضرت عطاء، لیث بن سعد اور امام اوزاعی کے نزدیک جماع ناسیا میں قضاء واجب ہے، اکل اور شرب میں نہیں۔

اور امام احمد کے نزدیک جماع ناسیا میں قضاء اور کفارہ دونوں واجب ہیں اور اکل و شرب میں کچھ بھی واجب نہیں۔ (۲)

(۱) منقول عن خزین ترمذی ۳۶۸/۲، والتفصیل فی تفہات التبیح ۳/۲۵۹، والبحر الرائق ۲/۴۵۵

(۲) انظر لتفصیل المطالب، المجموع شرح المہذب: ۳۲۳/۶

حنفیہ اور شافعیہ کے مستدلات

اختلاف و شوافع کا استدلال حدیث باب سے ہے اگرچہ اس میں اکل و شرب کا ذکر ہے مگر ترک جماع اسی طرح رکن صوم ہے، جس طرح ترک اکل و شرب رکن صوم ہے اس لئے اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ نیز حنفیہ کا ایک استدلال دارقطنی کی روایت سے بھی ہے "عس ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال۔ من افطر فی شہر رمضان ناسیاً فلا قضاء علیہ ولا کفارة" اس حدیث میں مطلقاً افطار کا ذکر ہے۔ (۱)

کفارۃ رمضان میں ترتیب کی حیثیت

"عس ابی ہریرۃ قال۔ اناہ رجل، فقال یا رسول اللہ اهلکک، قال وما اهلکک؟ قال وقعت علی امرأتی فی رمضان، قال هل تستطيع ان تعتق رقبة؟ قال لا، قال فهل تستطيع ان تصوم شہرین متتابعین؟ قال لا، قال فهل تستطيع ان تطعم مائتین مسکیناً؟ قال لا... الخ" (رواہ الترمذی)

"فهل تستطيع ان تصوم شہرین متتابعین؟" میں فاء تعلیب کے لئے ہے، اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "صیام شہرین" پر عمل اسی صورت میں جائز ہے جبکہ "اعناق رقبة" پر قدرت نہ ہو۔ اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کسی نے رمضان کے مہینے میں قصداً روزہ توڑ دیا تو اس پر کفارۃ رمضان لازم ہو جاتا ہے، اور کفارۃ رمضان مندرجہ ذیل تین چیزوں میں سے کسی ایک کے کرنے سے ادا ہو جاتا ہے۔

- (۱) اعناق رقبة یعنی غلام آزاد کرنا، (۲) صیام شہرین متتابعین، یعنی دو مہینے مسلسل روزے رکھنا، (۳) اطعام مائتین مسکیناً یعنی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔

البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ ان تین چیزوں میں ترتیب واجب ہے یا نہیں؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ان تینوں اعمال میں ترتیب ضروری ہے، یعنی سب سے پہلے حکم یہ ہے کہ غلام آزاد کر دے، اور اگر اس پر قدرت نہ ہو تو دو مہینے مسلسل روزے رکھے، اور اگر اس پر بھی قدرت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔

لیکن امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ کفارۃ رمضان میں ابتداء ہی سے تینوں چیزوں میں اختیار حاصل ہے۔ وہ اس کو کفارۃ یحییٰ پر قیاس کرتے ہیں، (۱) کیونکہ کفارۃ یحییٰ میں اطعام مساکین، کسوة مساکین (دس مسکینوں کو جوڑا دینا) اور اعتاقی رقبہ میں اختیار دیا گیا ہے، لہذا کفارۃ رمضان میں بھی ان تین اشیاء میں اختیار ہونا چاہئے۔

جمہور یہ کہتے ہیں کہ حدیث باب میں اشارۃ النص سے ہمارا مسلک ثابت ہو رہا ہے اور اشارۃ النص قیاس پر رائج ہوتا ہے لہذا اگر قیاس کرنا ہی ہے تو اس کو کفارۃ ظہار پر قیاس کرنا چاہئے (۲) کیونکہ دونوں کفارے بالکل ایک جیسے ہیں جبکہ کفارۃ یحییٰ مختلف ہے۔

چنانچہ کفارۃ ظہار اور کفارۃ صوم دونوں میں پہلے حقیق رقبہ ہے وہ ممکن نہ ہو تو پے درپے ساتھ رد رہے، اور وہ بھی ممکن نہ ہو تو ساتھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ جبکہ کفارۃ یحییٰ میں تحنیر کے ساتھ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا، ان کو لباس پہنانا یا تحریر رقبہ کا ذکر ہے اور ان میں سے کسی پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں تین دن کے روزے ضروری ہیں۔

اس تفصیل سے کفارۃ رمضان کی کفارۃ یحییٰ کے ساتھ عدم مناسبت اور کفارۃ ظہار کے ساتھ اس کی قوی مناسبت ظاہر ہو جاتی ہے، خاص طور سے جبکہ آیت ظہار اور حدیث کفارۃ صوم کے الفاظ ترتیب پر دلالت کر رہے ہیں اور آیت یحییٰ کے الفاظ "تحنیر" پر۔ (۳) واللہ اعلم

قصداً اکل و شرب موجب کفارہ ہے یا نہیں؟

یہاں ایک مسئلہ یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ کفارۃ رمضان صرف جماع کی صورت میں لازم ہو جاتا ہے یا اکل و شرب عدا کی صورت میں بھی لازم ہو جاتا ہے۔

(۱) کفارۃ یحییٰ کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "لا يَزِدْكُمْ اللَّهُ بِالْمُؤْمِنِ إِيمَانَكُمْ وَلَا تَزِدْكُمْ مَعَافِيَتَكُمْ الْإِيمَانِ" لِكْفَرِهِ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَاطِ مَا تَصَدَّقُونَ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ طَعْمَ لِمِ يَجِدُ فَصَائِدَ يَلْبَسُ يَوْمَ ذَلِكَ كَفَارَةُ إِيمَانِكُمْ إِذَا حَلَمْتُمْ وَمَنْ حَفِظَهَا إِيمَانَكُمْ" (سورة المائدة، آیت ۸۹، پ ۱۰۰)

(۲) کفارۃ (۱۵۰) کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَالَّذِينَ يَظَاهَرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ لَمْ يَحْزَنُوا عَلَيْهِمْ وَلَا فَتَنُوا وَلَا يَسْتَلِمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكَ يَوْمَ تَوَفَّوْا بِهِ وَالَّذِينَ يَتَمَسَّكُونَ بَيْنَهُمَا فِيمَا خَبَرُوا لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ وَلَا يَسْتَلِمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكَ يَوْمَ تَوَفَّوْا بِهِ وَالَّذِينَ يَتَمَسَّكُونَ بَيْنَهُمَا فِيمَا خَبَرُوا لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ وَلَا يَسْتَلِمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكَ يَوْمَ تَوَفَّوْا بِهِ" (سورة النور، آیت ۲۴، پ ۱۰۰)

(۳) درس ترمذی ۲، ۲، ۴، مع الحواشی و بزيادة و من العرب سمع الله تعالى

چنانچہ اس سلسلہ میں حضرات حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ روزہ خواہ کسی بھی صورت سے عدا توڑا جائے
ہر صورت میں کفارہ لازم ہو جاتا ہے، اور یہی مالکیہ اور سفیان ثوری کا مسلک بھی ہے۔ (۱)

لیکن امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک یہ کفارہ صرف اس شخص پر واجب ہے جس نے روزہ
جماع کے ذریعہ توڑا ہو، اکل و شارب (کھانے اور پینے والے) پر نہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ کفارہ کا حکم خلاف
قیاس ہے، لہذا اپنے مورد پر منحصر رہے گا، اور اس کا مورد جماع ہے، جبکہ اکل و شرب میں کفارہ کا وجوب کسی
حدیث سے ثابت نہیں اور قیاس سے اس کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

حضرات حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اکل و شرب میں کفارہ کا حکم ہم قیاس سے ثابت نہیں کرتے بلکہ
حدیث باب کے دلائل انص سے ثابت کرتے ہیں، کیونکہ حدیث باب کو سننے والا ہر شخص اس نتیجہ پر پہنچے گا
کہ وجوب کفارہ کی علت روزہ کا توڑنا ہے اور یہ علت اکل و شرب میں بھی پائی جاتی ہے اور اس علت کے
استخراج کے لئے چونکہ اجتہاد و استنباط کی ضرورت نہیں بلکہ مجرد علم لغت اس کے لئے کافی ہے اس لئے یہ
قیاس نہیں بلکہ دلائل انص ہے۔

سنن دارقطنی کی ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جس میں مردی ہے "جاء رجل
إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال أفطرت يوم من شهر رمضان متعمداً، فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم أعتق رقبة الخ" اس روایت کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ وجوب کفارہ کا
اصل مدار افطر محمد (جس پر جوہر انظار کرنے) پر ہے خواہ کسی بھی طریقہ سے ہو۔ (۲)

بحالت صوم مسواک کرنے کا حکم

"عن عامر بن ربيعة قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم مالا أحصى يتسوك
وهو صائم" (رواه الترمذی)

حدیث باب سے روزہ میں مسواک کا مطلقاً جواز (بلکہ احتیاب) معلوم ہوتا ہے اور یہی حنفیہ کا
مسلک ہے۔

(۱) راجع لطعیل المنذوب، بداية المجتهد: ۳۰۲/۱

(۲) راجع لهذه المسئلة، درم الترمذی ۴۷۵/۲، ونفحات الصلح ۲۵۵/۳، وإنعام الباری ۵۲۴/۵، وفتح
الملهم ۲۳۳/۵، مذاهب العلماء فی إيجاب الكفارة علی من أفسده مطلقاً بآی شیء کان

جبکہ بعض فقہاء نے روزہ میں مسواک کو مکروہ کہا ہے۔

بعض نے روال کے بعد مسواک کو نکر وہ کہا ہے۔

بعض نے عصر کے بعد صواک کو نکر دیا کہا ہے۔

اور بعض نے ترسواک کو مکروہ اور خشک کو جائز کہا ہے۔

لیکن حدیث باب ان سب کے خلاف حجت ہے، ان حضرات کا مشترک استدلال "لحلو فہم الصائم اطیب عند اللہ من ریح المسک" والی حدیث سے ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ مسواک سے بو جاتی رہے گی جو حدیث کے منشاء کے خلاف ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث کا منشاء یہ نہیں کہ اس بو کو باقی رکھتے اور اس کی تحفظ کی کوشش کی جائے بلکہ اس کا منشاء یہ ہے کہ بوگ روزہ دار سے گھٹکو کرنے سے اس کی بو کی بنا پر نہ کترائیں اور اسے برا نہ سمجھیں۔ (۱)

بحالتِ صومِ سرمہ لگانے کا حکم

"عس اس قال جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال اشتكت عيني

أفأنت تعلم وأما صالحم؟ قال نعم" (رواه الترمذي)

اس حدیث میں یہ اصول معلوم ہوا کہ مسامحت کے ذریعہ سے اگر کوئی شی جذب ہو کر وطن اور پیٹ میں پہنچ جائے تو وہ مفسد صوم نہیں، البتہ منافذ کے ذریعہ اگر کوئی شی وطن میں پہنچ جائے تو وہ مفسد ہوگی۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے کہ حالت صوم میں سرمہ لگانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور نہ ہی مکروہ ہے اگرچہ سرمہ کی سیاہی تھوک میں نظر آنے لگے یا حلق میں اس کا مزہ محسوس ہو جائے چونکہ سرمے کا اثر مسامحت کے ذریعہ منتقل ہوتا ہے باقی ناک منہ یا خروصین (قبل و ذہر) کے ذریعہ اگر کوئی شی پیٹ میں جائے گی تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔

لبتہ امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک صائم کے لئے سرمد لگانا مکروہ ہے۔

امام مالکؒ سے بعض نے کراہت کا قول نقل کیا ہے اور بعض نے عدم کراہت کا۔

جبکہ ابن شہرؓ اور ابن ابی لیلیٰؓ صائم کے لئے سرمد لگانے کو بالکل مفید صوم کہتے ہیں۔ (۲)

(١) ترميز برعدي ٣٤٤٣، وانظر أيضا، الفرع المسجود ٢٠٦/٣، وفتحات الصحيح ٣٦٠/٣

(٢) راجع، دليل الأوطار: ٢٢٩/٣، ومرفقات الحفريات: ٢٦٨/٣.

ان کا استدلال ابو داؤد کی ایک روایت سے ہے "أنه عليه السلام أمر بالاعتقاد المعروض عند النوم وقال: ليتقه الصائم".

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، لہذا قائل استدلال نہیں ہے۔ حدیث باب بھی اگرچہ ضعیف ہے لیکن چونکہ اس مضمون کی متعدد روایات اور بھی منقول ہیں، اس لئے یہ سب مل کر قائل استدلال ہو جاتی ہیں۔ (۱)

بحالتِ صوم بوسہ لینے کا حکم

"عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل في شهر الصوم" (رواه الترمذي)

روزہ دار کے لئے قبلہ (بوسہ لینے) کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں فقہاء کے پانچ (۲) اقوال ہیں۔ (۱) بلا کراہت جائز ہے بشرطیکہ روزہ دار کو اپنے نفس پر اعتماد ہو کہ اس کا یہ عمل منہی الی الجناح نہ ہوگا اور ایسے اندیشہ کی صورت میں مکروہ ہے، امام ابو حنیفہ، امام شافعی، سفیان ثوری اور امام اوزاعی کا یہی مسلک ہے، علامہ خطابی نے امام مالک کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

(۲) مطلقاً مکروہ ہے کسی قسم کا اندیشہ ہو یا نہ ہو، امام مالک کی مشہور روایت یہی ہے۔

(۳) مطلقاً جائز ہے، امام احمد، امام اسحاق اور داؤد ظاہری کا یہی مسلک ہے۔

(۴) نقلی روزوں میں اس عمل کا جواز ہے اور فرض روزوں میں ممانعت ہے۔

(۵) روزہ میں یہ عمل مطلقاً ممنوع ہے، بعض تابعین کا یہی مسلک ہے۔ (۳)

روزہ کی نیت کس وقت سے ضروری ہے؟

"عن حفصة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من لم يُجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له" (رواه الترمذي)

حدیث باب میں "اجتماع" کے معنی پختہ عزم کرنے کے ہیں۔

(۱) نفعات الصلح ۲۶۱/۳، وکذافی حرس قرطبی ۲/۳۷۸، والذوالمنصور ۲/۱۳۳

(۲) انظر للتفصيل، معارف السنن ۲/۸۰، وعلمة القاری ۱/۱۱

(۳) حرس قرطبی ۲/۳۷۹، وکذافی الذوالمنصور ۲/۱۵

جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ روزہ کی صحت کے لئے نیت ضروری ہے اس لئے کہ روزہ بھی نماز کی طرح عبادت محضہ ہے، لیکن اس میں اس کا اختلاف ہے کہ کس وقت تک روزہ کی نیت ضروری ہے۔ (۱)
چنانچہ حدیث باب کی بناء پر امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ روزہ خواہ فرض ہو یا نفل یا واجب، ہر صورت میں صبح صادق سے پہلے پہلے نیت کرنا ضروری ہے، صبح صادق کے بعد نیت کرنے سے روزہ نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فرائض و واجبات کا تو یہی حکم ہے لیکن نوافل میں صبح نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ بھی فرض روزہ میں تہیہ نیت یعنی رات سے نیت کرنے کے قائل ہیں۔ جبکہ حنفیہ، سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ صوم رمضان، نذر معین اور نفل روزوں میں کسی میں بھی تہیہ نیت ضروری نہیں اور ان تمام میں صبح نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے البتہ صرف صوم قضاء اور نذر غیر معین میں رات سے نیت کرنا واجب ہے۔

اور حدیث باب حنفیہ کے نزدیک انہی آخری دو صورتوں (قضاء یا نذر غیر معین) پر محمول ہے جبکہ نقلی روزوں کے بارے میں حنفیہ کا استدلال ترمذی میں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے "قلت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوماً فقال هل عندکم شیء؟ قالت، قلت، لا فقال فانی صائم" اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ آپؐ نے فجر کے بعد روزہ کی نیت فرمائی۔

اور فرائض کے بارے میں حنفیہ کی دلیل بخاری میں حضرت سلمہ بن اکوعؓ کی روایت ہے "قال امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً من أسلم أن أذن فی الناس أن من کان أکل فلیصم بقیة یومہ ومن لم یکن أکل فلیصم فإن الیوم یوم عاشوراء"۔ اور یہ اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ صوم عاشوراء فرض تھا، چنانچہ ابوداؤد کی ایک روایت میں تصریح ہے کہ آپؐ نے عاشوراء کی قضاء کا حکم دیا جو فرائض کی شان ہے۔ (۲)

البتہ قضاء رمضان اور نذر غیر معین میں چونکہ کوئی خاص دن مقرر نہیں ہوتا اس لئے پورے دن کو

(۱) راجع لعصیل المذہب، لوجر المسائلک ۲۳/۵، والمفہوم لایں قیامۃ ۹۱/۳، ومعارف المسنن ۸۲/۶

(۲) "عن عائشہ رحمہن بن سلمۃ عن عمرہ أن أسلم (قیلۃ) أذن فی الناس صلی اللہ علیہ وسلم فقال رأی فی صلی اللہ علیہ وسلم) صائم یومکم هذا؟ رأی عاشوراء) قالوا لا بلال: فانتوا بقیة یومکم والعمرہ قال ابوداؤد: یعنی یوم عاشوراء"

اس روزہ کے ساتھ مخصوص کرتے کے لئے رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے اور حدیث باب میں اسی کا بیان ہے کہ جب کہ نذر معین اور رمضان کے اداء روزوں کی تعیین ہو چکی ہے لہذا اس میں رات سے نیت کرنا ضروری نہیں۔ (۱)

نفل روزہ توڑنے کا حکم

”عن ام هانئ قالت كنت قاعدة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وهو يقرأ القرآن فشربت منه ثم قالوا لبي فشربت منه، فقلت اني ادببت فاستغبر لي، قال وما ذاك؟ قالت: كنت حائمة فافطرت، فقال: امن قضاء كنت تقضينه؟ قالت: لا، قال: فلا يضرك“ (ترمذی)

اس حدیث کی بناء پر شافعیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ نفل روزہ بلا عذر توڑا جاسکتا ہے۔ چنانچہ دوسری روایت میں اس حدیث کے ساتھ یہ الفاظ بھی مروی ہیں ”الصائم المتطوع امين نفسه ان شاء صام وان شاء افطر“۔

حنفیہ کے نزدیک بلا عذر روزہ توڑنا جائز نہیں، اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ خیانت اور مہمانی ایک عذر ہے جس کی بناء پر روزہ توڑنا جائز ہے، بالخصوص جبکہ یہاں پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت تھی جو ایک اہم عذر تھا۔

البتہ ساج اور عملی اعتبار سے یہ اختلاف لفظی جیسا ہے اس لئے کہ اگرچہ حنفیہ کے نزدیک بلا عذر انظار جائز نہیں لیکن انکار کافرست اس قدر طویل ہے کہ معمولی معمولی اعذار کی بناء پر روزہ توڑ دینا جائز ہو جاتا ہے۔ (۲)

نفل روزہ توڑنے سے اس کی قضاء واجب ہوتی ہے یا نہیں؟

حدیث باب کے تحت دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ نفل روزہ توڑنے سے اس کی قضاء واجب ہو جاتی ہے یا نہیں؟

شافعیہ اور حنابلہ عدم وجوب کے قائل ہیں، وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں

(۱) دوس ترمذی ۲/۳۸۰، والنظر أيضا، لطحاہ التصحیح ۳/۲۵۰، وإتمام الحادی ۵۱۱/۵

(۲) ملخصاً من دوس ترمذی ۲/۳۸۰، وتفصیل المذاهب فی المجموع شرح المہذب ۶/۳۹۳

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام ہانیؓ کو قضاء کا حکم نہیں دیا بلکہ فرمایا "الصائم المتطوع أمیں بنفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر".

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نفلی روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے، ان حضرات کا استدلال آیت قرآنی "ولا تبطلوا أعمالکم" سے ہے۔ اس آیت میں ابطال عمل سے منع کیا گیا ہے لہذا اگر کسی نے نفلی روزہ رکھ کر تو اس کا اتمام اور پورا کرنا ضروری ہوگا اور اگر توڑ دیا تو بصورت قضاء اس کی تکلیفی ہونی چاہئے۔

جہاں تک حضرت ام ہانیؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قضاء کا حکم دیا ہو، لیکن راوی نے اس کو ذکر نہ کیا ہو اور عدم ذکر عدم وجود کو تسلیم نہیں۔ (۱)

جمعہ کے دن روزہ رکھنے کا حکم

"عس عبد اللہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بصوم من غزوة کل شهر ثلاثة أيام ولما کان یفطر یوم الجمعة" (رواہ ترمذی)

یہ حدیث اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل ہے کہ جمعہ کے دن کارورہ بنا کر امت جائز ہے اگرچہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے۔ (۲)

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جمعہ کا تھا روزہ رکھنا مکروہ ہے تا وقتیکہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے۔

ان کی دلیل ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصوم أحدکم یوم الجمعة إلا أن یصوم قبلہ أو یصوم بعده".

اس کے جواب میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم ابتداء اسلام کا ہے، اس وقت خطرہ یہ تھا کہ جمعہ کے دن کو کہیں اسی طرح عبادت کے لئے مخصوص نہ کر لیا جائے جس طرح یہود نے ہفتہ میں صرف یوم السبت

(۱) ملخصاً من دروس ترمذی ۲/۳۸۲، وکذا فی الدرر المستفود ۳/۲۶۱، وملتحات التفتیح ۳/۲۸۳، جامع لہائیں السنن ۱/۲۹۵، فتح الملہم ۵/۲۹۵، مل یاح لإفطار من صوم التطوع بعد أن یلا عذر فی أقوال العلماء، وذا أفطر بعد الشروع فهل یلزم قضاءہ لم لا ؟

(۲) اس مسئلہ میں علامہ بخاری نے فقہاء کے پانچ اقوال نقل کئے ہیں دیکھئے حاشیہ (۲) دروس ترمذی ۲/۳۸۸، مجموعہ الفقاری ۱/۱۰۳

(ہفتے کے دن) کو عبادت کے لئے مخصوص کر لیا تھا اور باقی ایام میں چھٹی کر لی تھی، لیکن بعد میں جب اسلامی عقائد و احکام راسخ ہو گئے تو یہ حکم ختم کر دیا گیا، اور جمعہ کے دن بھی روزے رکھنے کی اجازت دیدی گئی، بالکل اسی طرح جس طرح شروع میں یوم السبت کا روزہ رکھنے سے تاکید کے ساتھ منع کیا گیا تھا۔ (۱)

یوم عرفہ کے روزے کا حکم

"عن عكرمة قال كنا عند أبي هريرة في بيته فحدثنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم عرفة بعرفة" (رواه أبو داود)

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ عرفہ کے دن غیر حاجی کے لئے روزہ رکھنا مستحب ہے، اہل حاجی کے بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام اسحاق حاجی کے لئے بھی عرفہ کے دن روزہ رکھنا مستحب کہتے ہیں۔
امام احمد فرماتے ہیں کہ اگر روزہ رکھنے سے ضعف واقع ہو جائے تو روزہ نہ رکھا جائے۔
امام بو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک حاجی کے لئے عرفہ کے دن انظار افضل ہے روزہ رکھنا مکروہ تنزیہی ہے۔

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے۔ نیز روزہ رکھنے سے دعا کی زیادتی جو مقصود ہے اس میں اور مہمات مناسک کی ادائیگی میں ضعف واقع ہوگا، اس لئے انظار کو افضل کہا جائے گا۔ (۲)

شوال کے چھ روزوں کا حکم

"عن أبي أيوب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من صام رمضان ثم أتبعه بست من شوال، فذلك صيام الدهر" (رواه الترمذي)

شوال کے چھ روزوں کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ (۳)

امام شافعی، امام احمد اور داؤد برقی کہتے ہیں کہ شش عید کے روزے مستحب ہیں، یہ حضرات حدیث

(۱) درم ترمذی ۳۸۷/۲، وکذا فی الدر المنصور ۴۳۵/۳، وفتح المصلح ۲۸۱/۳، وایضاً الباری ۵/۵۶۳،

والتعصیل فی فتح الملہم ۲۷۲/۵، القوال العلماء فی صوم یوم الجمعة

(۲) صفحات المصلح ۲۷۹/۳، وکذا فی الدر المنصور ۴۳۳/۳

(۳) راجع، شرح مسلم للنووی، ۳۶۹/۱، والمغنی لابن قدامة ۱۷۲/۳

باب کا استدلال کرتے ہیں۔

اس کے برعکس امام مالکؒ ان روزوں کی کراہت کے قائل ہیں، امام ابو حنیفہؒ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز امام ابو یوسفؒ سے بھی ان روزوں کی کراہت منقول ہے، بشرطیکہ یہ روزے پے در پے رکھے جائیں۔

لیکن علامہ قاسم بن قطلوبغا نے اپنے رسالہ "تحریر الاقوال فی صوم الست من شوال" میں یہ ثابت کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک بھی امام شافعیؒ کے مطابق ان روزوں کے احتساب کا ہے۔

پھر شش عید کے روزوں کی نفسِ فضیلت پر متفق ہونے کے بعد حنفیہ میں اختلاف ہے کہ یہ روزے پے درپے رکھنا افضل ہے یا تفریق کے ساتھ؟

امام ابو یوسف تفریق کو رائج قرار دیتے ہیں، جبکہ بعض احناف نے پے درپے رکھنے کو افضل قرار دیا ہے۔ (۱)

ایام تشریق کے روزوں کا حکم

”عن عقبہ بن عامرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم عرفة ویوم النحر وأيام التشريق عیدنا أهل الإسلام وهي أيام أكل وشرب“ (رواہ الترمذی)

ایام تشریق (۲) کے روزوں کے بارے میں متعدد اقوال ہیں (۳)

(۱) ایک قول یہ ہے کہ ان ایام میں روزے رکھنا مطلقاً ممنوع ہیں، یہ امام ابوحنیفہؒ، حسن بصریؒ، عطاء، لیث بن سعدؒ کا مسلک ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے، اکثر شافعیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی قول پر ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ ان ایام میں روزے مطلقاً جائز ہیں، شافعیہ میں سے ابو اسحاق مروزی اسی کے قائل ہیں۔

(i) درصی ترمیدی ۴۹/۴، در نظر ایضا، الذی المصنوع ۳۳۶/۳

(۲) ایسا تشریق دہی الحکم کیا دھویں، بار دھویں، تیر دھویں، بار دھویں کا نام ہے۔

(۳) علامہ مفتی نے اسی بارے میں احوال ذکر کئے ہیں، راجع، عمدۃ القاری ۱۱/۱۱۳

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ اس متمتع (حج تمتع کرنے والے) کے لئے ان دنوں میں روزے رکھنا جائز ہے، جس کو "ہدی" میسر نہ ہو، اور ایام تشریق سے پہلے اس نے عثر ذی الحجہ میں وہ روزے بھی نہ رکھے ہوں جو (بعد کے سات روزوں کے ساتھ مل کر) دم تمتع کا بدلہ ہوتے ہیں، امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا یہی مسلک ہے، امام احمدیؒ بھی ایک روایت یہی ہے، اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

اختلاف کا خلاصہ

مختصر یہ کہ بعض حضرات کے نزدیک ان ایام میں روزوں کا مطلقاً جواز ہے۔
جبکہ بعض حضرات کے نزدیک صرف دم تمتع کے روزوں کا جواز ہے۔
ان کے بالقابل حنفیہ ان ایام میں روزوں کے مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں۔

دلائل ائمہ

قائلین جواز کا استدلال حضرت عائشہؓ کے منہ سے ہے "عن هشام ابنہ رنی ابی کانت عائشہ تصوم ایام می وکان ابوہ یصومہا"
نیز حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "قلنا لم یبرخص فی ایام تشریق أن یصمن إلا لمن لم یجد الہدی"
حنفیہ کا استدلال حدیث باب اور ان احادیث میں (۱) سے ہے جو مطلق اور عام ہیں اور جن میں تمتع وغیرہ کی کوئی تخصیص نہیں۔

اور جہاں تک حضرت عائشہؓ وغیرہ کے عمل کا تعلق ہے وہ ان مرفوع، قولی اور مجرم احادیث کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا بالخصوص جبکہ وہ مجمل اور غیر معلوم السبب ہے۔ (۲)

بحالت صوم پھینے لگانے اور لگوانے کا حکم

"عن رافع بن خدیج عن السبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: أفطر الحاجم

والمحجوم" (رواہ الترمذی)

(۱) راجع، شرح معانی الآثار: ۱/۳۶۳

(۲) موس ترمذی: ۲/۵۰۸، وکنز الدقائق المنصور: ۳/۳۳۳

روزہ کی حالت میں حجامت (پچھنے لگانے یا لگوانے) کے بارے میں تین مذاہب ہیں
(۱) امام احمد اور امام اسحاق وغیرہ کے نزدیک وہ مفسدِ صوم ہے اگرچہ ایسے شخص پر قضاء تو

واجب ہے کفارہ نہیں۔

(۲) امام اوراعی، ابن سیرین اور حسن بصری وغیرہ کے نزدیک حجامت مفسدِ صوم نہیں البتہ

مکروہ ہے۔

(۳) امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور جمہور کے نزدیک حجامت سے نہ روزہ ٹوٹتا ہے

اور نہ یہ عمل مکروہ ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

امام احمد اور امام اسحاق کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جمہور کا استدلال ترمذی میں حضرت ابن عباس کی روایت سے ہے "قال احتجم رسول الله

صلی اللہ علیہ وسلم وهو صائم۔"

جہاں تک حدیث باب "افطر الحاجم والمحجوم" کا تعلق ہے جمہور کی جانب سے اس

کی متحد جوابات دیئے گئے ہیں۔ (۲)

ایک یہ کہ اس میں "افطر" "کادان یفطر" کے معنی میں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ عمل

صائم کو انظار کے قریب کر دیتا ہے، "حاجم" (پچھنے لگانے والے) کو اس لئے کہ وہ خون چوستا ہے، جس

میں خون کے حلق میں چلے جانے کا خطرہ ہے اور "محجوم" (پچھنے لگوانے والے) کو اس لئے کہ اس کو حجامت

کی وجہ سے بہت زیادہ ضعف طاری ہو جاتا ہے۔

اس کا دوسرا جواب امام طحاوی نے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں "الحاجم والمحجوم

"میں الف لام عہد کا ہے اور اس سے مراد وہ مخصوص آدمی ہیں جو روزے میں حجامت کے دوران نجابت

کر رہے تھے ان کے بارے میں آپؐ نے فرمایا "افطر الحاجم والمحجوم" یعنی حاجم اور محجوم دونوں

کا روزہ ٹوٹ گیا، اور روزہ ٹوٹنے سے مراد روزہ کے ثواب کا ضائع ہو جانا ہے، اور اس ضیاعِ ثواب کی علت

(۱) انظر تفصیل المذاهب، المجموع شرح المہذب ۳۴۹/۶

(۲) راجع لمربع الاجرۃ، دوس لومہ: ۵۱۱/۳

حجامت نہیں بلکہ غیبت تھی۔ (۱)

صوم و صبا کا حکم

”عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تأكلوا صبا، قالوا: فماذا؟

تواصلا بارسول الله؟ قال: إني لست كما حدكم“ (رواه الترمذی)

دو یا دو سے زیادہ دن تک افطار کئے بغیر روزہ رکھنے کو صوم و صال کہتے ہیں، اور حدیث باب میں اس سے منع کیا گیا ہے، اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ صوم و صال سے ضعف اور کمزوری لاحق ہوتی ہے جس کی وجہ سے دوسری عبادات میں نقصان اور حرج واقع ہوتا ہے۔

صوم و صال کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ (۲)

(۱) ایک قول یہ ہے کہ صال مکروہ ہے، جمہور کا مسلک یہی ہے، امام شافعی کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

(۲) دوسرا مسلک یہ ہے کہ صوم و صال منوع اور حرام ہے، یہ امام شافعی اور مالکیہ میں سے ابن عربی کا مسلک ہے نیز اہل ظواہر بھی اسی کے قائل ہیں۔

(۳) تیسرا مسلک یہ ہے کہ جو شخص صال پر قدرت رکھتا ہو اس کے لئے صوم و صال جائز ہے ورنہ حرام ہے، اسحاق بن راہویہ اور مالکیہ میں سے ابن وضاح اسی کے قائل ہیں۔ نیز امام احمد سے بھی یہ مسلک مروی ہے۔ (۳)

☆☆☆

(۱) مجمع فہم ترمذی ۵۱۰/۳، وانظر أيضا، الترغيب والترحيل ۲۰۹/۳، وفتح التقيح ۲۶۳/۳، وتمام الباری ۵۲۸/۵۰

(۲) راجع، فتح الباری ۱۷۷/۳، وعمدة القاری ۷۱/۱۱، والمغنی لابن قدامة ۱۷۱/۳

(۳) ترمذی ۵۱۳/۲، وانظر أيضا، الترغيب والترحيل ۲۰۳/۳، وفتح التقيح ۲۳۸/۳، وتمام الباری ۵۳۸/۵۰، ومطوف السنن ۱۷۵/۶

جائز ہے امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

علامہ صفحی فرماتے ہیں کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (۱)

اعتکافِ مسنون کی ابتداء کس وقت سے ہے؟

”عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا اراد ان یعتکف صلی

العجرثم دخل فی معتكفه“ (رواہ الترمذی)

اعتکافِ مسنون کی ابتداء کس وقت سے ہو جاتی ہے اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام اور اثنا اور امام زفریہ فرماتے ہیں کہ اعتکاف کی ابتداء ماورضان کے اکیسویں تاریخ کی فجر سے ہوتی ہے۔ امام احمد اور لیث کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

لیکن، نمبر ۱۱ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اعتکاف کی ابتداء اکیسویں شب سے ہوتی ہے، لہذا مختلف کو عروب شمس سے پہلے مسجد میں داخل ہونا چاہئے، امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ (۲)

جمہور کا استدلال ترمذی میں حضرت عائشہ کی حدیث سے ہے ”ان السبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یعتکف العشر الاواخر من رمضان حتی یقبضہ اللہ“ اور عشرہ اخیرہ اسی وقت پورا ہوتا ہے جبکہ اکیسویں شب کو بھی اعتکاف میں داخل کیا جائے ورنہ میں کے چاند کی صورت میں صرف نورائیں اور انتیس کے چاند کی صورت میں صرف آنند راتیں رو جائیں گی۔

جہاں تک حدیث باب ”إذا اراد ان یعتکف صلی العجرثم دخل فی معتكفه“ کا تعلق ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل تو اکیسویں شب سے پہلے ہی ہو جاتے تھے، لیکن آرام کرنے کے بجائے پوری رات نماز میں کھڑے کھڑے گزار دیتے تھے، اس لئے ”معتکف“ (اعتکاف کرنے کی جگہ) میں تشریف لے جانا اکیسویں تاریخ کی فجر کے بعد ہوتا تھا۔

دوسرے توجیہ یہ کی گئی کہ حدیث میں ”فجر“ سے مراد بیسویں تاریخ کی فجر ہے، اور مطلب یہ ہے

(۱) مصباح المنہج ۲/۱۹۱۳ معرباً الی عمدہ القاری ۱۰/۱۳۰، والدر المختار بہامش رد المحتار ۱۳۲/۲، راجع لتعصیل عدۃ الاقسام الثلاثة للاعتکاف، نسیم الحقائق ۳۴۸/۱، ومعرف السنن ۱۹۱/۶، واحکام الاعتکاف (۲) راجع، المعنی لابن قدامہ ۳/۲۱۰، ومعرف السنن ۱۹۳/۶

کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صبح ہی سے "معتکف" کے انتظام کے سلسلہ میں مسجد چلے جاتے تھے۔ (۱)

معتکف کے لئے مسجد سے باہر نہ نکلنے کا حکم

"عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اعتكف أدلى إلى

رأسه وهو في المسجد، فأرجله، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان" (متفق عليه)

معتکف کے لئے بغیر حاجت طبعیہ یا شرعیہ کے مسجد سے باہر نکلنا جائز نہیں ہے اگر بغیر حاجت

کے ایک منٹ کے لئے بھی باہر نکلا تو اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔

اور جہاں تک تعلق ہے عیادت مریض اور شہور جنازہ کا تو ان کے لئے محکف کا مقصود اٹکلنا

بالاتفاق ناجائز ہے، البتہ قضائے حاجت کے لئے جاتے ہوئے یا آتے وقت اگر ضمناً کسی مریض کی عیادت

کی یا کسی جنازے میں شریک ہوا تو یہ جائز ہے لیکن راستہ میں توقف کی اجازت نہ ہوگی چونکہ نماز جنازہ میں

ظہر پڑھتا ہے اس لئے اس میں ظہر کی گنجائش ہے اور جیسے ہی نماز ختم ہو جائے فوراً لوٹ جائے۔

نماز جمعہ کے لئے جامع مسجد جانا بھی حاجت کے ذیل میں آتا ہے ایسے ہی حاجت ضروریہ مثلاً

کسی نے زبردستی مسجد سے نکالا یا مسجد گرنے کے خوف سے باہر نکلا اور کسی دوسری مسجد میں داخل ہوا تو اس کا

اعتکاف فاسد نہیں ہوگا۔ (۲)

کیا اعتکاف کے لئے مسجد کا ہونا شرط ہے؟

"عن عائشة قالت: السنة على المعتكف أن لا يعود مريضاً..... ولا اعتكاف

إلا في مسجد جامع" (رواه أبو داود)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اعتکاف کے لئے مسجد کا ہونا شرط ہے یا نہیں؟

چنانچہ محمد بن بابہ مالکی کا مسلک یہ ہے کہ صحت اعتکاف کے لئے مسجد ہونا ضروری نہیں بلکہ ہر جگہ

اعتکاف کرنا درست ہے۔

بعض سلف کا مسلک یہ ہے کہ مساجد ثلاثہ یعنی مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ کے علاوہ کسی مسجد

میں اعتکاف جائز نہیں ہے۔

(۱) درم ترمذی: ۵۴۲/۲، و کذا فی تفہات التبیح: ۲۹۳/۳

(۲) تفہات التبیح: ۲۹۱/۳، نقلاً عن بذل المجہود: ۳۶۰/۱۱، والتفصیل فی البر المصنوع: ۲۷۶/۴

ائمہ اربعہ کا مسلک اس بارے میں یہ ہے کہ اعتکاف کے لئے مسجد کا ہونا شرط ہے۔
لیکن پھر خود ائمہ اربعہ کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ صحیح اعتکاف کے لئے کس قسم کی مسجد کا ہونا ضروری ہے۔

کس مسجد میں اعتکاف درست ہے؟

امام مالکؒ کے نزدیک صحیح اعتکاف کے لئے مسجد جامع ہونا شرط ہے۔
امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صحیح اعتکاف کے لئے مسجد جماعت شرط ہے یعنی جس میں جماعت کا اہتمام ہو، یہ نہیں کہ ویران پڑی ہو کبھی کبھار کسی نے پڑھ لی، اس لئے کہ اعتکاف کرنا سنت ہے اور جماعت مستقل سنت ہے، تو ایک سنت کے لئے مستقل دن میں پانچ سنن، اور پھر متعدد کئی دن کی ترک نہیں کی جاسکتی ہیں اور یہ جائز بھی نہیں ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہر مسجد میں اعتکاف جائز ہے۔ (۱)

صحیح اعتکاف کے لئے روزہ شرط ہے یا نہیں؟

"عن ابن عمرؓ أن عمرؓ قال: قال رسول الله ﷺ: "اعتكف ليلة في المسجد الحرام، قال: أو في غيره؟" (مطبوعہ)
اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ صحیح اعتکاف کے لئے روزہ شرط ہے یا نہیں؟
چنانچہ امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اعتکاف کی صحت کے لئے روزہ شرط نہیں ہے، اور یہی امام احمدؒ کی مشہور روایت ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اعتکاف کے لئے روزہ شرط ہے، امام احمدؒ کی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے۔ (۲)

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں اعتکاف اللیل کا ذکر آیا ہے، اور ظاہر ہے

(۱) تقریر بخاری للشیخ الحدیث مولانا محمد زکریا الکاظمی، ۲/۲۲۹، والدر المستورد: ۳/۲۶۷ مع بیان وایضاح من العرب وفقہ اللہ تعالیٰ لمباحہ وحرماہ۔

(۲) انظر لهذه المسئلة، المعنى لابن قدامة: ۳/۶۳، وشرح الطيبي: ۳/۲۱۰

کہ رات کو روزہ نہیں ہوتا، لہذا روزہ کے بغیر بھی اعتکاف درست ہو جاتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا استدلال سنن ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے "قالت: السنة على المعتكف ان لا يعود مريضاً..... ولا اعتكاف إلا بصوم".

حدیث باب کا جواب

حنفیہ کی طرف سے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے اعتکاف کے سلسلہ میں اس کے علاوہ جو روایتیں منقول ہیں ان میں اعتکاف کے ساتھ روزہ کا بھی ذکر ہے، چنانچہ اس سلسلے میں ابوداؤد میں ایک روایت ہے: "عن ابن عمر أن عمر رضي الله عنهما جعل عليه أن يعتكف في الجاهلية ليلة أو يوماً عند الكعبة، فسأل النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: اعتكف وصم".

ابن عمرؓ کی حدیث باب میں جو اعتکاف اللیل کا ذکر ہے تو اس سے بھی مراد دن رات دونوں میں صرف رات کا اعتکاف مراد نہیں ہے، اس پر دلیل صحیح مسلم کی روایت ہے جس میں "ليلة" کی جگہ "يوماً" مذکور ہے، اسی طرح ابوداؤد کی روایت جو ذکر کی گئی اس میں بھی یوم اور لیل دونوں کا ذکر ہے اس لئے کہا جائے گا کہ جن روایات میں صرف "ليلة" کا ذکر ہے تو اس سے "ليلة مع يومها" مراد ہے، اور جن میں فقط "يوم" کا ذکر ہے تو اس سے مراد "يوم مع ليلة" مراد ہے، اس سے روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔ (۱)

یابہ کہا جائے گا کہ حدیث باب میں جس نذر کا ذکر ہے وہ نذر جاہلیت ہے، لہذا ایقائے نذر (نذر پورا کرنے یعنی اعتکاف کرنے) کا جو حکم اس حدیث میں ہے وہ احتساب کے لئے ہے نہ کہ وجوب کے لئے، اور اعتکاف مستحب اور نفل کے لئے حنفیہ کے نزدیک بھی رائج یہی ہے کہ اس میں روزہ شرط نہیں ہے۔ (۲)

واللہ اعلم

☆.....☆.....☆

(۱) مرقاة المفاتیح: ۳/۲۲۸

(۲) ماحول من لمحات التفتیح: ۳/۲۹۲، وکذا فی تقریر ترمذی: ۲/۱۹۲، و تقریر بخاری: ۲/۲۳۲

